

UNIVERSIDAD DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**TEORÍA PSICOLÓGICA Y EXPERIENCIA VITAL EN
MAINE DE BIRAN**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Heliodoro Carpintero Capell

Bajo la dirección del doctor

José Luis Pinillos Díaz

MADRID, 2013

© Heliodoro Carpintero Capell, 1968

UNIVERSIDAD DE MADRID

FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS



* 5 3 0 9 6 8 7 3 5 2 *
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE

TEORIA PSICOLOGICA Y
EXPERIENCIA VITAL EN
MAINE DE BIRAN

Tesis presentada para la
obtención del grado de
Doctor en Filosofía

por Don Heliodoro Carpintero Capell

Ponente de la Tesis:
Don José Luis Pinillos Díaz
Catedrático de la Universidad de Madrid

Madrid. 1968

I N D I C E

Propósitos	I
Capítulo I	
La persona y su mundo ...	1
La herencia de la Ilustración	1
Una figura romántica	12
Notas	46
Capítulo II	
La reflexión de Maine de Biran	50
Algunos precedentes	50
El análisis de Condillac.	59
El método fisiológico-naturalista	70
La reflexión biraniana ..	85
Notas	98
Capítulo III	
El hecho primitivo	103
Espectáculo de sí mismo..	103
El "esfuerzo", hecho primitivo	123

	Algunas consecuencias y -	
	una menuda objeción	139
	Notas	154
Capítulo IV	La corporeidad de la per-	
	sona	159
	El ámbito del cuerpo	159
	Corporeidad y persona ...	177
	Las experiencias de cada-	
	día	200
	Notas	212
Capítulo V	Superación del fenomenis-	
	mo	216
	Fenómeno y realidad	216
	La idea de sustancia	229
	La experiencia metafísica	
	fundamental	245
	Notas	268
Capítulo VI	Oreencia y absoluto	271
	La actitud natural	271
	"À la recherche du Dieu -	
	perdu "	284
	"Si je trouve Dieu..."...	309
	Notas	321
Capítulo VII	Maine de Biran, en la his	
	toria del espíritu	325
	Un destino deslucido	325
	Tierra firme	339
	Notas	376

Epílogo	381
Notas	399
Bibliografía	400

PROPOSITOS

Hace ya años, señalaba Ortega la urgente necesidad - en que se veía la historia de la filosofía de acometer el estudio de las " épocas deslucidas". Acostumbrados a la claridad de las grandes cimas del pensamiento, se suele olvidar que en las transiciones y decadencias suelen germinar las ideas nuevas, envueltas, aún en el pantano de los sistemas precedentes, ya entrados en descomposición fecunda y revitalizadora.

Maine de Biran es una figura sin lucimiento. Entre Condillao y Comte, el pensamiento francés se arropa en nieblas y parece desprovisto de interés. Poco a poco se ha ido viendo que no es así. El Conde de Saint- Simon es una de las riquezas recobradas. Algo se ha hecho, también, por desempolvar a nuestro filósofo. La escasez de ediciones de su obra, la ausencia de referencias a su pensamiento en investigaciones que por su tema hubieran debido tenerlo en cuenta, demuestra que la hora de su resurrección no ha terminado de sonar.

Y valdría la pena de que, de una vez, llegara.

Hay en sus escritos dos virtudes no pequeñas : la exigencia de fundamentación en una radical evidencia, en la línea de su predecesor y maestro Descartes, y la proximidad del pensamiento a la vida, que lo convierte en esa " pensée pensante " de que habla siempre su compatriota Gabriel Marcel.

Por si ello fuera poco, ambas virtudes han dado copioso fruto : nutridas páginas de teoría psicológica, antropo

lógica y metafísica, para quienes claman por un " sistema"; uno de los más copiosos Diarios filosóficos de que disponer quepa, para quienes por el contrario gustan de la inmediatez y pureza del pensamiento, en su trato con lo real instante-tras instante.

Mirado desde más cerca, Maine de Biran parece haber penetrado, desde su tiempo, con profundidad asombrosa en los quehaceres filosóficos del presente. Jamás habló de la vida humana como tema de disertación académica, pero no hizo otra cosa que pensar sobre ella, analizarla, tratar de descubrir sus entresijos, con una lucidez poco común. Así resulta que al estudiarlo con algún detenimiento el investigador de hoy esté en un continuo ir y venir, de su obra a las inquietudes actuales, y de éstas a aquellas páginas en busca de confrontación fecunda con un punto de vista insólito para nosotros.

He aspirado a que se entienda lo que Maine de Biran veía, lo que pensara del hombre, de la realidad y de la trascendencia, entrando en el terreno psicológico en que él se movió con seguridad y agilidad asombrosas. Para lo cual me he valido de todos los recursos a mi alcance : sus doctrinas y sus apuntes, sus Memorias y su Diario.

Mi propósito ha sido el lograr encajarlo, como hombre y como filósofo, en su lugar y en su tiempo, viniendo de un pasado y, sobre todo, abriendo un futuro al pensamiento. No sé si lo lograré como quisiera.

En mi intento he contado con ayudas a las que sin duda se deben los aciertos que, como tales, se me computen, y no,

! faltaría más ! , los errores. Quiero que esto quede bien claro.

Mi gratitud y reconocimiento, ante todo, a mi maestro Julián Marías, quien hace ya años me puso en cordiales relaciones con Pierre Maine de Biran . Por su mediación me ha sido posible beneficiar en París de la cordialidad, el saber y el tiempo de Henri Gouhier, quien hizo fáciles ciertas consultas en la Biblioteca Nacional de París y en la de la Facultad de Letras de la Sorbona. Mi agradecimiento, en fin, a José Luis Pinillos, que me vió llegar náufrago y sin tesis a su Seminario, y me dió aliento para llegar al final. Diré para acabar que no hubiera podido consultar ciertas ediciones biranianas con el agrado con que lo he hecho de no habermelas prestado, unas, Paulino Garagorri; otras, la Biblioteca Central del CSIC de Madrid.

Y vámonos ya, que Maine de Biran espera ...

Madrid, octubre 1968

C A P I T U L O - I

LA PERSONA Y SU MUNDO

La herencia de la Ilustración

Pierre Maine de Biran vivió casi toda su vida desengañado del mundo que le tocara en suerte. Era por su espíritu meditador nato; por su educación, un hidalgo provinciano; por su constitución, una naturaleza quebradiza y débil. Hubiera necesitado calma por encima de todo. Y esto era - una pura quimera en la Francia de sus días.

Nació en Bergerac en 1766. Aproximadamente, su año - de nacimiento le coloca en el centro de una generación, que tendría por fechas límites las de 1759 y 1773. Cuando se recuerda los nombres de algunos otros miembros de aquella - se acusan ciertas líneas de su perfil colectivo: Madame - de Stael (1766), Benjamin Constant (1767), Royer-Collard (1763), Napoleón (1769), Fichte (1762), Schleiermacher (1768), Hegel (1770), Augusto y Federico Schlegel (1767, 1772), Chateaubriand (1768), Walter Scott (1771) Hölderlin (1770), Novalis (1772); Moratín (1760), Godoy (1767). No hay duda son los primeros románticos de Europa. En cierto modo, son los grandes trashumantes de la historia moderna: cruzan del Antiguo al Nuevo Régimen, tras - pasan el umbral entre dos edades, nacen "modernos" y mueren ya "contemporáneos".

A todos les dominó, de un modo u otro, la peripecia - histórica de la Revolución francesa. Y hubieran podido ha -

cer suyas, sin gran vacilación, las palabras de Alfred de Musset que quintaesencian sus dramas personales : "Toute la maladie du siècle présent vient de deux causes; le peu ple qui a passé par 93 et par 1814 porte au coeur deux - blessures. Tout ce qui était n'est plus; tout ce qui sera n'est pas encore. Ne cherchez pas ailleurs le secret de nos maux "¹. Pues bien, en esta generación herida y doliente Maine de Biran representa un máximo de queja y de lamento, algo así como una llaga que nunca termina de sanar. La Historia Universal, su biografía y su organismo se fueron turnando en la faena de no dejarle en paz.

Se había formado, como todos sus contemporáneos, en la plenitud del siglo XVIII. Son los tiempos de Federico el Grande, de Catalina de Rusia, de la actividad sin descanso de Voltaire, de la Ilustración en expansión. Si todos los tiempos dejan su impronta peculiar en cuantos comienzan a formarse en su seno, por fuerza había de ser aquella particularmente notable en un momento en que la primacía de la educación era idea general compartida sin discrepancias.

Es preciso matizar este pedagogismo ilustrador. Pues el verdadero dominio correspondía a la crítica, no a ciertos contenidos; privaban las preguntas, no las respuestas; pero se estaba dentro de un terreno seguro y firme sobre el que comenzar a edificar. Como ha dicho Paul Hazard, los hombres creían que al final de toda su reforma y su reordenación universales, " el cielo bajaría a la tierra"². El siglo XVIII, en lugar de reposar sobre sí como época conforme consigo, es un momento de exaltación y vértigo lan-

zado hacia el futuro, en que los espíritus veían pasar los días con impaciencia ante eso que había de llegar. Así debió vivirse lo que luego fríamente se ha llamado "idea del progreso", y los jóvenes crecidos en ese ambiente hubieron de formarse en actitud de anhelante expectación ante el mañana.

Lo que venía era una humanidad mejor. Mejor que la presente, y desde luego infinitamente mejor que las precedentes. Pues la verdad del hombre comenzaba a relucir al fin. Incontables veces se repite el famoso verso de Pope:
"The proper study of Mankind is Man"³. Conviene tener delante de los ojos la nueva imagen del hombre que alumbró el siglo XVIII para entender con alguna precisión lo que Maine de Biran llevaría dentro de sí por educación y "ósmosis" social.

Ante todo, la gran creencia de la época es la Naturalleza. En todas las discusiones y diferencias, ha escrito Carl L. Becker, "los polemistas de todos los partidos se unen para acudir a la naturaleza como árbitro supremo de todas sus contiendas"⁴. ¿Pero qué es esta naturaleza de que entonces se habla?

Desde luego, se trata de aquello que es objeto de estudio por parte de la philosophia naturalis. Y esta última expresión remite inevitablemente al esfuerzo gigantesco de Isaac Newton, empeñado en la tarea de esclarecer aquella esfera cognoscitiva mediante la aplicación de unos principia mathematica. La naturaleza, consista en lo que consista, ante todo se nos ofrece como conjunto de fenómenos suscep-

tible de ordenación o ley. O si se quiere mayor precisión, como " la regla o, más bien, como el sistema de reglas con forme a las cuales han sido destinadas por el gran autor- de las cosas a obrar y a padecer las fuerzas activas y los cuerpos sobre los que éstas actúan"; con estas palabras - Robert Boyle, amigo de Newton, amigo de Locke, explicita- la nueva concepción que sirve de base a la ciencia moder-
5
na .

El universo se ofrece como conjunto de fenómenos. - Desde Aristóteles, incluso desde Tales de Mileto, el hombre había buscado tras las apariencias una causa escondida, - un arkhé que explicaba los acontecimientos. La nueva cien- cia, en cambio, había avanzado missis formis substantiali- bus et qualitatibus occultis, como dice Newton, gracias -
6
a la aproximación hacia las leyes matemáticas , renunciando al trasmundo oculto y sustancial, para dar cuenta del- cómo, no del por qué de los hechos. Y " saber cómo, es esen- cialmente saber qué cosas deben acontecer para que acon- tezcan otras", poniendo en conexión los fenómenos entre -
7
si, pero sin salir nunca de su ámbito . El mundo es un es- pectáculo, y el hombre lo contempla y lo analiza gracias- a su razón. Lo reduce a sus elementos más sencillos, y lue- go lo reconstruye con cuidado hasta reproducir las aparien- cias. Conocimiento es, a la vez, explicación y construcción, a partir de hechos simples y reconocidos que ya no puedan-
8
" ni explicarse ni discutirse", tal y como queria D'Alembert. La naturaleza es, pues, un ordo et connexio rerum que pro- gresivamente avanza de lo simple a lo compuesto, de lo bá-

sico a lo fundamentado, significativo en sí mismo y que remite inevitablemente hacia un Ser supremo trascendente, ordenador o Gran Arquitecto. El siglo XVIII es la gran época de la masonería, el triunfo casi general del deísmo.

La segunda gran creencia de la época es, sin duda, - la confianza absoluta en la razón. La palabra se escribe y pronuncia en tonos de gravedad y de solemnidad; se habla del "tribunal de la razón", de su luz o mejor de sus luces, y hasta de su sueño, que " produce monstruos" a juicio de don Francisco de Goya. Por esto cualquier intento de superación del nivel en que la Ilustración se moviera debía - arrancar de una crítica de la razón en todas sus dimensiones, tal y como lo llevaría a cabo Kant.

La razón era el instrumento ordenador de los materiales obtenidos por experiencia; era, pues, la fuente de las leyes, o al menos, de su explicitación. Pero operaba siempre sobre materiales ofrecidos por los sentidos. Voltaire, en su Tratado de metafísica, dirá que la convicción de que - nuestras ideas proceden de las sensaciones es algo que "confesará fácilmente" ⁹ quienquiera que preste atención a lo - que en él mismo sucede. No hay, pues, innatismo de ninguna especie. Nada hay en el entendimiento que antes no haya pasado por los sentidos. Y razón es en esencia relación y - conexión. Lo es, conviene notarlo, en dos sentidos completamente distintos. Uno, obvio en verdad, en cuanto la ra - zón enlaza conocimientos entre sí en forma de "razonamientos"; el otro, más radical y primario, en cuanto sirve de - puente o mediador entre la realidad y nosotros mismos. Si-

a la naturaleza sólo se la vence obediéndola, según la enseñanza de Bacon, el hombre es minister et interpres de aquella gracias a su razón,¹⁰ con la cual la administra - e interpreta.

El fondo de nuestra naturaleza, si bien es racional, no es sólo ni únicamente razón. Se cruza por medio la cuestión del sentimiento. Si el romanticismo exalta nuestra - sensibilidad, si parece ser por antonomasia la época de - las pasiones, no hace al cabo sino desplegar lo que ya es - taba arraigado en el alma europea, en plena Ilustración.- Pues la razón es un instrumento, según acabo de decir; pero su uso depende de otra cosa que ella misma. Cuando la pone en marcha el hombre, ha de hacerlo siguiendo inexora - bles leyes de la lógica; pero el caso es que se emplea con su porqué y su para qué, Y este para qué, al fin y al ca - bo, nos revela la utilidad de la razón. Aclarar el asunto hasta la raíz resultaría inacabable tal vez, y desde luego inoportuno ahora. Pero hay que subrayar el papel que la - voluntad jugó en el racionalismo. Como dijo Zubiri a pro - pósito de Descartes, se trata del "ingente y paradójico - voluntarismo de la razón", que sitúa el error y la -
¹¹verdad en un asentimiento de la voluntad. En el extremo de la tradición empirista, Locke dirá del conocimiento, - Knowledge, que es la situación en que la mente "certainly perceives and is undoubtedly satisfied of the agreement - or disagreement of any ideas" percibe con seguridad y se - halla satisfecha sin duda alguna del acuerdo o desacuerdo
¹²de unas ideas. Y claro, ¿qué significa con propiedad -

esa "satisfacción" de que habla Locke ? Pues que el conocimiento pende en algún modo no ya de la sensibilidad, sino del sentimiento mismo: que " el principal, por no decir el único estímulo que excita la industria y la actividad de los hombres es la inquietud" ("the chief, if not only, spur to human industry and action is uneasiness")¹³ . Dejamos a un lado el bloque de la moral del sentimiento; pasamos por alto al mismo tiempo el descubrimiento de Pascal de esa incapacidad del hombre para permanecer quieto dentro de una habitación, por temor de que se le presente su nihilidad, - su néant. Aquí nos importa sólo evocar con leves toques los caminos por dónde el sentimiento ha venido paso a paso hasta lograr su puesto de privilegio. Lo ha hecho absorbiendo dentro de su órbita a la razón, convertida en instrumento para la vida y en ley natural ("reason, which is that law", dice Locke¹⁴), subordinada, si vale la expresión, al fin del hombre entendido como felicidad.

Probablemente la palabra felicidad es la más repetida, en todos los tonos, desde la afirmación a la súplica - o la queja, en el siglo XVIII. No es que sea un sentimiento deseable; no es sólo algo que se quiere, se busca, se necesita o ilusiona; es sobre todo la clave del ser humano. Cuando Bentham lee en un libro del doctor Priestley que se ha de procurar la mayor felicidad para el mayor número de personas no se limita a asentir; se sintió traspuesto de emoción, y como Arquímedes cuando descubrió el principio de la hidrostática, hubo él también de exclamar - ¡Lo encontré!,¹⁵ heureka.

¿Habian acaso los hombres llegado a olvidarse de ser felices?. No parece probable. La exaltación de Bentham no nace de un sentimiento de felicidad sino del descubrimiento teórico de la fecundidad explicativa de ese concepto. Si vale la expresión, diría que Bentham se siente feliz al poder racionalizar con la felicidad, la vida.

La felicidad significa la satisfacción de las necesidades propias, manifiestas bajo forma de dolor en las sensaciones. Esa condición menesterosa de la naturaleza humana obliga a trabajar y para ello, previamente, a pensar. La gran ley del hombre es perseverar en su vida resolviendo dificultades mediante el esfuerzo y el trabajo. Y ese trabajo es, ni más ni menos, el título fundamental que el hombre puede exhibir para justificar según derecho sus propiedades. Así, con la mayor claridad, se ve en la obra política de Locke.

La felicidad tiene hasta aquí un nombre: egoísmo. Pero ese mismo sentimiento, en su raíz, conduce hacia la sociedad, que aparece justificada en su esencia al mostrarse como instrumento ad maiorem felicitatem meam, gracias a la protección y seguridad que me ofrece con el poder soberano. Aquí la felicidad cambia de nombre, y se llama sociabilidad. Salen al paso un enjambre de problemas que por lo menos encuentran el lugar que les corresponde; interpretación de la realidad social mediante la idea de pacto, común en los manuales de derecho natural y de gentes¹⁶; carácter funcional, de servicio si se prefiere, que corresponde al poder-soberano con la consiguiente crítica a la doctrina de su -

origen divino; igualdad natural de los hombres y urgencia de un replanteamiento de las situaciones privilegiadas ... En dos palabras, se había llegado a incluir la sociedad en el orden de la naturaleza y, por ende, en el ámbito de lo razonable y racionalizable. La crítica social, con todas sus consecuencias políticas, era inevitable secuela de cuanto acabamos de ver. Y el principio que tornaba esto inteligible, que posibilitaba un análisis social análogo al que la ciencia natural aplicaba a sus fenómenos, era el que Bentham acababa de encontrar; que la felicidad es el fin natural de individuos y sociedades.

Fin natural, he llamado a la felicidad; natural, y no sobrenatural, aquí radica el gran problema del momento. Se trata de un fin universal, o lo que es lo mismo, válido para todos los hombres; necesario para todos ellos, en cuanto está postulado o exigido por su misma esencia humana y subyace a todas sus acciones explicándolas y justificándolas; y en fin, mundano, terrenal, cuya efectividad ha de lograr cumplimiento en esta vida, no en otra de recompensa y castigo que entregue Dios a algunos de sus elegidos. ¿Cómo iba a estar ligado a formas positivas y parciales de religión? Ahí se evidencia la brecha que la irreligiosidad de la época encontró para inundar al mundo. Paul Hazard ha recogido en unas pocas páginas de su magnífico estudio sobre el siglo XVIII el espíritu que reinaba entonces, y condensa su experiencia de historiador en esta frase: "Su felicidad era cierto modo de contentarse con lo posible sin pretender lo absoluto"¹⁷. Habría que decir, para entender-

de raíz esta actitud ilustrada, que se trata de una total inversión del lema cristiano: frente al credo ut intelligam, un nuevo y rotundo non credo, ut recte intelligam.

Creencia en la naturaleza, en la razón, en los sentimientos y en la utilidad, en el destino feliz, en la suficiencia del horizonte mundanal del hombre, ¿ olvidamos algo por mencionar, para completar el cuadro ? Hay dos cuestiones más: de un lado, la reforma mental de la sociedad que es preciso llevar a cabo; de otro, la nueva figura que cobra el mundo histórico-político.

Parece haberse conquistado la verdad del ser humano. Felicidad y razón dan adecuada cuenta del mismo. Post tenebras, lucem, tras las tinieblas, la luz; ahora no hay sino difundir y expandir por el orbe entero la nueva llama esplendorosa de la razón, para que todos reconozcan dónde se halla su verdadero bien. El enemigo que se ha de combatir reviste mil formas diversas, aunque al cabo es uno sólo; se le puede llamar prejuicio, o si se prefiere tradición. La razón se manifiesta en juicios porque al cabo es, en esencia, juez, magistrado de la vida. Su autoridad reluce siempre en cuanto emprende, pues aporta, con la resolución, las pruebas. La tradición, por el contrario, no remite a prueba alguna, sino que exige sometimiento inercial y previo de nuestro entendimiento; ni siquiera permite la duda, la crisis, la revisión personal de lo establecido: así ha de ser porque así ha sido, y basta. Al salir de semejante régimen mental, podía decirse que "la Ilustración es la salida del hombre de su culposa mi-

noridad", para entrar en una época cuyo lema podría ser - el horaciano sapere aude!, ¡atrévete a saber!. Fue el diagnóstico de Kant en su famoso escrito ¿ Que es la Ilustración ?. Y mientras unos pocos investigan y avanzan, movidos por una inquietud inextinguible, las masas reclaman una lenta y continuada labor formadora y educativa. El siglo XVIII es el siglo pedagógico por excelencia.

Finalmente, todo esto viene envuelto en una nueva y más amplia unidad, la del mundo europeo, realmente sentida y vivida por sus mejores espíritus. De un español desconocido pero admirable, que escribía en 1773, son estas palabras: " la masa de los conocimientos humanos ha fermentado, se ha acrisolado, se ha perfeccionado en este siglo; se ha derramado el espíritu filosófico, que todo lo ilumina; el espíritu geométrico, que todo lo calcula y ordena; el espíritu experimental, que todo lo analiza; el espíritu crítico, que todo lo examina y juzga; el buen gusto, que todo lo hermosea y escoge, y la sociabilidad, que comunica todas las luces; en fin, hoy el hombre y la Naturaleza han descu**bierto su pecho y sus secretos al Filósofo; y si hemos de decirlo todo, y con todo el reconocimiento que merecen los Sabios modernos, Dios es más conocido; el Supremo Criador es más admirable, por las obras prodigiosas que ignorábamos Nosotros somos de los que menos hemos contribuido - para hacer la Europa moderna, tan superior a la antigua: más la gloria de este todo cubre a todas sus partes por ¹⁸ que toda la Europa es una escuela general de civilización!"**

Es imposible decirlo mejor. Julián Marías, que ha publicado y estudiado este texto, señala con justicia el admirable nivel a que llegaron algunas mentes de aquel siglo, tal y como se transparenta en ese escrito.

Este es el mundo en que le tocó comenzar a vivir a Pierre Maine de Biran. Cuando, con la plenitud de conciencia que - significa la madurez, quiso intervenir y actuar, lo que tenía delante era una circunstancia bien diferente: era, lo - dije ya, la propia del romanticismo. Pero, claro está, él y cuantos con él forman generación fueron los que llevaron - adelante esa transformación. Si la Ilustración era su herencia, el Romanticismo era, en cambio, su aventura. Por esto - no resulta separable de su biografía. Que es lo que ahora - debemos examinar en esquemáticos trazos.

Una figura romántica.

Desde el primer momento conviene evitar las simplificaciones. Cuando hablamos de romanticismo evocamos un gesto exaltado, hipertrófico, destinado desde el primer momento - a la humanidad entera, en que se consumen íntegras las ilusiones de su autor, transmutada su personalidad en una pura llama. Se piensa, también, en sentimentalismos sin límite.- No hay conceptos ni ideas claras; todo lo más, complejas - abstracciones difíciles de penetrar: el yo, el Absoluto, el Volksgeist nacional Se dice todo esto, pero ¿y la gran ciencia romántica? La de Darwin, que nació el mismo año - que Larra; la de Ampère, íntimo amigo de Maine de Biran; la de Faraday, Fourier, Cuvier, Gauss, Cauchy, la de tantos -

nombres gloriosos con obra inmarcesible, ¿ dónde queda ?

Cuando Paul Valéry dijo que haría falta haber perdido todo afán de rigor para emprender la definición del romanticismo apuntaba, con exageración, hacia algo muy verdadero.- Y es que no se trata de ideas o de estilos literarios o artísticos, sino de algo más radical: de una forma de vida integra, de que luego son huellas más o menos yertas las objetivaciones materiales del espíritu. "El Romanticismo en sentido estricto, con mayúscula, es un modo de ser hombre, y -- por ello una etapa de la historia" : reducido a la mínima - expresión, " el romanticismo es la vida a la intemperie". -
19
Para empezar, parece inmejorable esta tesis de Julián Marías. Es necesario ahora precisar los pasos hacia la intemperie - que hubo de dar Pierre Maine de Biran. Y sobre todo, no perder en ningún caso de vista al quién que los iba dando.

Un gentilhomme, un hidalgo de provincias, ¿que debía querer para sí en la Francia de Luis XVI y de María Antonieta? Indudablemente, una situación de privilegios obtenida - por ennoblecimiento cortesano o por la senda de las dignidades eclesiásticas. El joven meditador nacido en Bergerac eligió el primero de ellos.

Un padre, médico, y una madre criolla nacida en la Martinica; una familia con prestigio y arraigo en la región; - sin duda, también con pretensiones, y con bienestar desahogado; pero sin títulos de nobleza, ésta es la verdad. Y - cuando uno de los hijos, enfermizo y de difícil crianza, sale estudioso, meditabundo, entregado a las ensoñaciones, le cuidan, le abrigan y educan hasta los quince años, en medio

de la uniformidad y la monotonía provincianas, ¿ Cómo nos podrían sorprender entonces ciertos recuerdos de la infancia evocados con nostalgia al final de la vida ? : Recuerdo muy bien que ya de niño me sentía existir, y como por instin^{to} tendía a mirarme por dentro para saber cómo podría vivir y ser yo ^{20:} : ¿ Es el caso de un niño filósofo avant la lettre?

A los quince años sus padres le enviaron a un Colegio de religiosos en Périgord. Pasó tres años allí; y cuando es-
perábamos verle iniciar los quehaceres de alguna profesión liberal, lo encontramos ingresando en la real Guardia de Corps de María Antonieta y Luis XVI, Compañía de Noailles, como -
"gentilhombre de la religión católica, apostólica y romana"
afanoso de nobleza y de vida cortesana ²¹ . En Versalles y en Paris, " lo que el mundo llama placeres lo he gustado en to-
da su extensión " ²² . Tocar el clavecín y el arpa, poner en-
verso amores y galanteos, acompañar quizá a su primo, llama-
do "Biran l'amour", en alguna jornada de aventura... vida,-
quizá poco filosófica, pero sugestiva y bien abastecida de-
deleites . Un detalle minúsculo pero revelador habla muy al-
to del gusto que por ella sentía: dos años después de su en-
trada en la Corte fija su nombre en la forma de Maine de -
Biran, tomando para sí el nombre con que algunos antepasados,
sieurs du Maine, se distinguían de otras ramas familiares.-
La nobleza, sobre la que comienzan a cernerse algunas nubes
de tormenta, es por ahora irradiante y vivaz.

En 1789 Francia inaugura la edad contemporánea. De to-
dos es conocido cuanto sigue al discurso con que Luis XVI -
procedió a la apertura de los Estados Generales reunidos en

Versalles : la constitución del Tercer Estado en Asamblea Nacional, su transformación en Asamblea Constituyente, la toma de la Bastilla, el miedo colectivo de las provincias - la grande peur, en que se vive el hundimiento del antiguo-régimen-, y la promulgación del orden nuevo en la Declaración de los derechos del hombre. En octubre, Maine de Biran se halla en el centro de la agitación. Los guardias de Corps hacen profesión enérgica de lealtad al Rey, las turbas parisinas invaden Versalles, y consiguen el regreso de Luis XVI a París. En aquellas jornadas el joven meditador de Bergerac resultó herido y estuvo a punto de perder la vida. Al licenciarse a los Guardias de Corps, veía truncarse su carrera. Pero no se dio por vencido: permaneció en París y trató de ingresar en el ejército, poniendo en juego su preparación matemática. A fines de 1792, Francia había dejado de ser monarquía para convertirse en república. La revolución, forzada por la conducta del Rey y la de los otros países europeos, daba pasos hacia un futuro sangriento. Maine de Biran, que en este tiempo parece haber perdido a sus padres, vuelve a refugiarse en la calma relativa de su región, en su propiedad de Grateloup, a estudiar, a leer, a esperar el desenlace. Como dice Henri Gouhier, comenzaba su aprendizaje de la filosofía y de la soledad, tarea que nace quizá de las inclinaciones personales, pero sobre todo y ante todo de la circunstancia histórica que le envuelve. Allí se inicia, en Grateloup, su vivir a la intemperie. Pero estamos tan solo en el umbral de su aventura.

Y por lo pronto, mientras Robespierre intenta levantar

a sangre y fuego una República como la soñara en sus libros Rousseau, los ecos del ginebrino resuenan en Grateloup con bien distinto eco, pero con igual intención reformista: " - Rousseau parle à mon coeur" y predica una lección de sabiduría y de moralidad. El joven discípulo comienza a escribir con la mirada fija sobre los acontecimientos de su patria, para acabar reconociendo en todo cuanto ha sobrevenido una última raíz social y moral. ¿Por qué el déspota comete crímenes execrables?, se pregunta. Porque encuentra almas viles que se venden, almas blandas que le sufren. Cambiad las costumbres, y no tendreis que temer a ningún déspota ... Pero semejantes notas a un discurso de Robespierre no pasan de ser escarceos de biblioteca, claro está. Si Maine de Biran pensaba en el fondo de su alma lo que escribía, lo hacía en libertad, cosa que no parecía andar sobrada la familia, con varios detenidos y algunos exilados en su haber. Y la conciencia de esta dualidad, no tanto entre parecer y ser, entre realidad y apariencia, como entre yo íntimo y yo social, se refleja en los primeros textos de su diario y ya habrá de acompañarle de por vida. "La blandura de mi carácter me entrega a los hombres más tontos, el afán de lograr que todo el mundo esté contento conmigo hace que me acomode a todo genero de conversaciones, dejo de ser yo, me miento a mí mismo, digo un montón de tonterías, cometo mil errores . " ²³

Lo malo de esta actitud es que una vez descubierto el recurso de la autocompasión, ya no hay sino aprovecharlo y beneficiar sus consuelos sin tratar de modificar la situación. De todo lo cual acabó por dejarnos, pasados muchos años, una

confesión explícita y terminante: "Con frecuencia tengo piedad de mí mismo; lamento mis faltas de espíritu (esprit) o-
de razón, la debilidad y los estrechos límites de mis facultades físicas y morales. El sentimiento de piedad o de compasión, vuelto el yo sobre sí mismo, es sin embargo algo bas-
tante dulce de experimentar, en cuanto constata una natura-
leza superior por encima de la que padece, aunque ambas es-
tén íntimamente unidas".²⁴

Tras su primera estancia en París, y hasta el final -
de su vida, existir significará para él una permanente pen-
dulación entre dos polos, que en cierta ocasión llama mundo
y gabinete.²⁵ Ambos términos son irreductibles, y a la vez-
irrenunciables. Irreductibles, en cuanto a la bondad y ver-
dad naturales Rousseau ha opuesto de una vez para todas el-
convencionalismo de la sociedad, en contraposición insalva-
ble. Irrenunciables, desde que se ha comprendido que la perfección intelectual y moral del hombre, aún del encerrado -
en su gabinete, sólo es adquirible en el trato con los otros,
en la mutua fecundación de espíritus que produce la amistad,
la lectura, el diálogo. Permanente oscilación entre dos ámbi-
tos, explicable en términos de temperamento, pero sólo inte-
ligible en otros más hondos, de biografía: nunca consiguió-
proyectarse íntegramente a sí mismo. Y quizá una de las más
admirables dotes suyas fué la que le permitía verse tal -
cual era no sólo en superficie, sino en profundidad, hasta lle-
varle a escribir estas pocas palabras: " Je ne suis jamais-
entièrement à rien de ce que je fais", nunca estoy de lleno

26

en nada de lo que hago.

Quedamos, pues, en que a su regreso de París, Grateloup le permitió capear el temporal jacobino. Recorre los campos, habla con sus convecinos, escribe, y sobre todo lee; Rousseau, Montaigne, Mably, Pascal, Fénelon... Envuelto en letra impresa, al morir su hermana se sienta a escribir, con gesto romántico, una "Méditation sur la mort près du lit funèbre de sa soeur Victoire", en que expresa su dolor a través del deísmo de Rousseau, para emplear la idea de Gouhier.²⁷ Es cierto el deísmo, parece incontestable el influjo del ginebrino, pero lo problemático es que haya allí dolor. Bajo el ropaje de una disertación al modo del Vicario saboyano se oculta una profunda lejanía de la muerte, que podría hacer suyo el verso de Espronceda: "Que haya un cadáver más, ¿qué importa al mundo?". Nada hay en esas páginas que singularice o personalice la muerte, nada que le comunique un temblor de intimidad; sólo la utilización del momento para generalizar sobre el alma y sobre Dios: Si no hay Dios, ¿por²⁸ que existimos? ¿por qué hay algo? . El planteamiento moral del Vicario saboyano deja paso a otro existencial,²⁹ que se nutre de un sentimiento propio de la nueva época: el sentimiento de la misteriosidad de la existencia.

El 27 de julio de 1794, o 9 de termidor del año II, - la caída de Robespierre puso fin al Terror revolucionario. - Tornaron a la libertad sospechosos y detenidos, y todo parecía favorecer los afanes constructivos. Comienza, tras la juvenil experiencia cortesana, la carrera política de nues-

tro personaje. Encerrado en su retiro, Maine de Biran ha - escrito una y otra vez que en la soledad se halla para él - la felicidad, que no es la suya una vida de mundo y de agi - tación, que sus nervios y su débil constitución le señalan un camino lejos del ruido y de las convenciones, Pero su vi - da misma se encarga de desvanecer estas ideales compensacio - nes para afirmar la realidad de su vocación mundana. Y cuan - do se decide a bajar a Bergerac, cuando visita alguna de las familias respetables, cree ver disimulo y doblez hacia él - en todas partes, muchas máscaras y ni un sólo corazón, y des - dén y frialdad que hieren su amor propio. Su orgullo perso - nal, el peso de una tradición familiar hecha de autoridad - y respeto en la región se tornan incompatibles con la ima - gen que de sí mismo debía proyectarse en los rostros y acti - tudes de cuantos le rodeaban, la de un joven tímido e inoa - paz de llevar el ancla del ayer, un guardia de Corps lioen - ciado, un hombre del pasado, un ejemplar de fin de oasta, - inútil para vivir en la nueva Francia. A comienzos de 1795, a punto de perecer aplastado por esa vida provinciana que - le daba por desahuciado, tomó la decisión heroica de inscri - birse como abogado en Périgueux . Y de golpe su vivir cambió de aspecto.

Primera transformación: en mayo de ese año aceptó el - cargo de administrador del departamento de Dordogne, tenien - do a su cuidado el distrito de Bergerac, hasta el otoño, mo - mento en que su puesto pasó por elección a otras manos. Pe - ro en ese breve periodo, y en un orden de cosas bien dife -

rente, tiene lugar un acontecimiento decisivo: Maine de Biran se casa. Por todos los lados encontramos aquí un halo romanesque o romantique. Ella, criolla nacida en Santo Domingo; viuda probable de un oficial monárquico desaparecido en el exilio, del que ha tenido que divorciarse para evitar el embargo de sus bienes; con dos hijos, retirada a la soledad de sus propiedades: tal es Marie-Louise Fournier. El, al parecer, profundamente enamorado. Se unen, en ceremonia civil, en septiembre de 1795. Salió el filósofo de la torre de marfil, para habitar en el mundo y tomar partido en él. Tiene conciencia de la rusticidad e ignorancia de las gentes de su departamento, de los turbios manejos de los extremistas partidarios del Terror que conservan aún su fuerza; no se puede abandonar el campo político sin que ello sea al tiempo un peligro y una deserción: " juramos antes morir que ver renacer los tiempos humillantes en que eramos víctimas temblorosas antes algunos verdugos"³⁰. Pero todavía no es su momento. Hasta que en abril de 1797 le eligen miembro del Consejo de los quinientos, ¿ qué ha hecho ?. Ni una carta, ni diarios, ni papeles parecen haberle ocupado un instante a lo largo de año y medio. Sin política, y también sin filosofía: no, no es clara su vocación, por más que en ese tiempo le hayan ocupado los nacimientos de sus dos primeros hijos.

Tras su elección, toda la familia se traslada a París y se instala en Montmartre. Es la época de la campaña de Italia de Bonaparte, a la que habría de seguir la expedición de Egipto. Entre ambas se intercala esa resplandeciente compenetración de las armas y las letras simbolizada en el-

ingreso de Napoleón en el Instituto, a comienzos del año - 98, cuando afirmó que la Republica Francesa hacía suya cuanta idea nueva existiera en el mundo. Exaltación intelectual, y si se quiere, una actitud netamente futurista, en que la libertad y la gloria rebosan del ámbito militar a las ciencias, a las artes y la vida. Sabemos algo de la entrega del político de Bergerac a los cursos de historia natural, de física y de química, a sesiones del Instituto, del Colegio de Francia, de la Escuela de Minas. Probablemente ha visto, recién salido de las prensas, la Exposition du Systéme du Monde de Laplace; ha asistido, quizá a alguna lección de Bichat sobre anatomía ... Se introduce poco a poco en una historia en que, como resume con gran acierto Gouhier, "Bacon es el profeta, Locke, el precursor, Condillac, el fundador de la metafísica sin quimeras; Bonnet, el naturalista, es el maestro de la psicología experimental... Lavoisier ^{31.} ilustra la alianza de la ciencia con el análisis" Pero sobre todos los nombres, sin duda, el de Condillac no dejaba de sonar en el París del momento.

La vida intelectual estaba llena de promesas y atractivos. Maine de Biran compartía sus ilusiones y desvelos con un amigo, Charles van Hultem, cuyas cartas son fuente principal para su biografía en estos años. Y la política pronto hubo de darle un buen desengaño: el orden constitucional que había predicado en Bergerac a los campesinos ignorantes y encogidos quebraba ante la fuerza militar de los generales-Hoche y Bonaparte, unidos en el designio del golpe de 18 de fructidor del año V, o 4 de septiembre de 1797, anulando la

elección de 177 consejeros. La ley del sable dejó cesante al diputado de Bergerac, o más propiamente, al diputado por la Dordogne. En junio del 98, con su familia regresaba a Grate^l loup. Pero con designios bien distintos de los que le guiaban al tiempo de su primera despedida de la capital. Iba a estu diar, a recobrar en la calma provinciana la holgura que per mitiera a sus recién adquiridas ideas una madurez personal, un sentido y orientación propios. Pero, conste, iba hacia la filosofía de rechazo de sus pretensiones políticas.

Comienza a trabajar en su retiro provinciano. Y creo - que es adecuado en este punto un gesto de sorpresa, al adver tir que sus primeros frutos intelectuales están situados a - la precisa altura del tiempo, en el punto neurálgico del con junto de problemas entonces debatidos. Su primer escrito es - un borrador, unas notas " sobre la influencia de los signos". Es el gran tema levantado por Condillac, al tratar de reducir la inteligencia a la sensación para dar una base experimen - tal única a la totalidad de nuestros conocimientos. Hay inte ligencia, tal fué su respuesta, porque hay signos, porque te nemos lenguaje. Recibimos sensaciones pasivamente; estas sen saciones o ideas se unen a signos, y éstos al cabo acaban - por enlazarse o asociarse entre sí; he ahí la inteligencia. La perfección del conocimiento dependería, pues, de la cons trucción de un lenguaje perfecto, ideal que reaparece una y otra vez desde el Essai sur l'origine des connaissances - humaines, de 1746, hasta la Langue des calculs, su obra p^os tuma aparecida en 1798. Pues bien, en esta cuestión, crucial para sensualistas e ideólogos, Maine de Biran, que está -

estrenando su papel de filósofo, comienza por apartarse del maestro. El lenguaje no es causa de la reflexión, sino medio; la actividad inherente al hombre es la que origina los signos y la que luego los asocia. No se podía dar giro más profundo y radical, frente a Condillac, que el que así dió desde el primer momento de su esfuerzo meditativo. Giro radical, pero no estrepitoso: ni las notas se publicaron, ni en ellas se rechazaba formalmente el sensualismo, cuyo propósito de análisis de la realidad empírica del hombre seguía siendo válido para este poco ortodoxo discípulo. Y cuando su amigo van Hulthem le pregunta, irónicamente, si las profundidades de la "sublime ideología" o los problemas dignos de un Euler o un Lagrange le impiden contestar a sus cartas³² perfila ante nuestros ojos las ocupaciones a que Maine de Biran, envuelto en enojosas disputas familiares de herencia, debía dedicar sus ocios en su biblioteca.

En octubre de 1799 el Instituto propone como tema de concurso la determinación de la influencia del hábito sobre la facultad de pensar. La ocasión era buena para cobrar nombre y, en todo caso, para poner a prueba pensamientos rumiados en la soledad abrumadora de Grateloup. De las tertulias, los salones y academias parisinos tiempo atrás frecuentados a la retirada vida del campo, el salto debía resultar tremendo. Ahora se presenta la oportunidad de poner fin al monólogo interior y de iniciar un diálogo intelectual. Así nace la primera Memoria, Influence de l'habitude sur la faculté de penser, escrita a fines de aquel año y principios del siguiente. En abril de 1801 el premio se declaró desierto.

to, y volvió a proponerse la misma cuestión. En julio de 1802 Maine de Biran obtuvo la aprobación unánime del jurado, con un trabajo que rehacía en parte su primer escrito. Se le abren las puertas de la amistad con los ideólogos. La oportunidad inmediata de publicar su estudio, que ve la luz en diciembre de 1802, le obliga a volver, gozosamente, a París, - dónde permanece de julio a octubre. Los hombres del salón de Auteuil, Cabanis, Destutt de Tracy, Degérando, le hacen sentirse uno más del grupo que camina en la vanguardia de la ciencia. Y, lo que aún es mejor, dentro de ella resulta un miembro distinguido por su familiaridad con la matemática - con aquellos problemas de los Euler y Lagranges-, esfera un tanto remota de las preocupaciones psico-fisiológicas de los otros miembros del grupo. Por eso, a su vuelta a Grateloup, habría de sentarse de nuevo inmerso en silencio para redactar una "Nota sobre las relaciones de la Ideología y las Matemáticas", que le había sido solicitada por Cabanis para utilizarla en sus propias investigaciones. Resulta claro que Maine de Biran había entrado, en 1802, en el grupo de los Ideólogos con plenitud de derechos y con personalidad propia. Cabanis y Tracy, desencantados del rumbo que seguía el poco antes prometedor Degérando, hallaban en el nuevo compañero una firme esperanza para el porvenir de su ciencia común.

Del espíritu que le animaba en esta época tenemos noticias gracias a algunas cartas a Degérando, algo más joven que él, con quien le unen no sólo razones intelectuales sino también de edad. De su amigo ha aprendido, según le confiesa en una ocasión, a no separar el fin moral y práctico de las-

especulaciones teóricas sobre el hombre³³. A él revela, en fin, las inquietudes que ya le produce su libro, donde no encuentra acabadamente expresado su pensamiento. Habría que precisarlo, que aclararlo para deshacer posibles equívocos ... El quehacer reflexivo ocupa su tiempo y su interés. En semejantes circunstancias se le echa encima una gran tragedia biográfica: la muerte de su mujer.

No está la cosa clara, y con los datos de que hoy se dispone resulta imposible salir del terreno de las conjeturas. "El 26 de octubre de 1803, Madame de Biran muere tras ocho días de delirio; una tradición local cuenta que esta crisis fué provocada por la vuelta inopinada de su primer marido, M. de Cluzeau: el episodio no es ni inverosímil ni histórico". Así lo resume Henri Gouhier, sin optar por la afirmación como La Valette Monbrun ni por la negación, según hiciera Mayjonade³⁴. En abril del año siguiente expresa su abatimiento a Degérando y escribe: "Si j'ai recouvre quelque force de pensée, c'est pour mieux sentir l'étendue de mon malheur, pour sonder les profondeurs de l'abîme où je suis précipité. C'est en vain que je fais des efforts pour m'élever au ton de la vertu et à la dignité d'un homme appelé à se rendre utile à sa famille, à ses concitoyens; je ne me sens plus de courage, je ne retrouve plus ces bons sentiments dont je fus autrefois animé; la chaîne de mes idées est tout à fait rompue; et je ne sais comment la renouer"; y líneas más abajo añade: " En jetant les yeux sur mes cahiers, je me suis nettement convaincu de la révolution totale qui s'est fait dans mes idées et mes sentimen"³⁵. A tal revolución la -

llama Gouhier nada menos que "la conversión al biranismo".³⁶

No vamos aquí a entrar en el núcleo del problema intelectual de semejante conversión; tiempo habrá de tocarlo, - siquiera sea de paso. Biográficamente, en cambio, es bien - cierto que de ahora en adelante la vida de Maine de Biran cobra la figura que resultará perdurable, con variaciones menores, hasta la muerte. Pues de la catástrofe personal en que se vió sumergido renace con una doble pretensión cuya última unidad conviene esclarecer: de una parte, la que le lleva a- intervenir en la política local, a ingresar en la administra- ción napoleónica y cumplir con una responsabilidad pública;- pero junto a esta, una retracción hacia el fondo de su propia intimidad, de índole especulativa y analítica, que le arras- tra a la construcción de una psicología que dé cuenta cabal- de su propia psicología.

Con óptica propia de nuestros días, tendemos a lamentar dualidad semejante, que en cierto modo cortó el vuelo al - quehacer intelectual absorbiendo en burocracias y rutinas a- un hombre tan particularmente dotado para aquello. Pero bajo las dos vocaciones, si así se puede llamarlas, alentaba una- profunda unidad personal que interesa comprender. Es la uni- dad de actitud que representara la Ilustración.

El saber no tenía valor por sí, sino por su utilidad - para satisfacer las necesidades humanas. La conexión entre - teoría y acción era la gran verdad enunciada por Bacon , re- petida por Locke, pero sentida y vivida con plenitud de sig- nificación por el siglo XVIII. Cuando Maine de Biran escribe a su nuevo y entrañable amigo Degérando, y le dice que de él

ha aprendido a no separar nunca el fin moral de las investi-
gaciones especulativas sobre las facultades humanas ³⁷, de tes-
timonio del primer eslabón que iba a enlazar psicología y ad-
ministración, lo que antes llamamos gabinete y mundo. Pues -
la psicología, y las demás ciencias en que el hombre es el -
objeto, tienen inexorablemente una vertiente que da a la ac-
ción; son, en forma remota o inmediata, siempre ciencias prác-
ticas.

Pero hay, además, un breve texto de Destutt de Tracy, -
escrito en 1798, cuya lectura esclarece bastante bien la últi-
ma conexión entre aquellos dos polos vitales. Se trata de una ³⁸
memoria acerca de los medios para fundar la moral de un pueblo.
En esencia, tales medios se reducen a uno solo: formar un cuer-
po de leyes adecuado. Dependemos de nuestras inclinaciones y-
de las ideas que dan origen a nuestros sentimientos: por eso-
la moral ha de establecerse sobre la base sólida que propor-
cione la metafísica - en el sentido que Condillac diera al tér-
mino - ³⁹, a su vez dependiente de la física. Y la instrucción
moral, prosigue, nunca se repetirá lo suficiente, reposa ente-
ramente en los actos de legislación y administración. ⁴⁰ El tó-
pico ilustrado del siglo era el del magistrado como maestro -
moral, como celoso depositario de las reglas de felicidad de-
un pueblo. Efectivamente, las leyes, según pensara Montesquieu,
decantan en los legislados un cierto "esprit", una básica ac-
titud social que ronda muy cerca lo que más tarde se había de
llamar una Weltanschauung o visión del mundo como compleción
de elementos intelectuales y volitivos, y es este "esprit" -
el sustrato básico del comportamiento y, por tanto, de la fe-

licidad. No la ley en cuanto fórmula de derecho positivo, - sino en cuanto expresión determinante del "esprit" de la nación, eso es lo que tenían en la mente los espíritus ilustrados al hablar de gobierno y felicidad. Destutt de Tracy, - con la mayor energía, distingue en su memoria entre las acciones directas sobre individuos, y muy particularmente la enseñanza, y las indirectas que debemos nosotros llamar sociales. Una enseñanza moral estricta, afirma, dará quizá - unos cuantos moralistas especulativos más ilustrados, pero no volverá virtuosa a la masa de la nación; legisladores y gobernantes, he aquí los verdaderos preceptores de la masa del género humano, los únicos cuyas lecciones tienen eficacia⁴¹. " Je suis sur-tout pénétré d'un principe; - concluye - c'est que, quand il est question d'agir sur des êtres animés rien de ce qu'on veut opérer directement ne réussit. Disposez les circonstances favorables; et ce que vous desirez, - arrive sans que vous ayez l'air de vous en mêler. Ne pensez que ce n'est qu'ainsi, que peut s'effectuer le projet de - rendre les hommes raisonnables et vertueux." O con otras pa-⁴²labras, la moral nacional o social no puede modificarse por vía de acción individual sino por medios específicamente sociales, de que sólo disponen gobernantes y legistas. Y para que todo ello resulte adecuado y perfecto, bastará ya con - que estos últimos posean " la teoría metódica de la moral - doméstica y social"⁴³, fundada en un pleno conocimiento de - todo lo humano. Lo cual, en la pluma de Tracy, vendría a que rer decir que los gobernantes deben seguir las doctrinas de la Ideología, ni más ni menos. La respuesta del poder llegó

algún tiempo después: Napoleón, Cónsul vitalicio, que se sentía encantado de poder echar al agua a doce o quince metafísicos - "une vermine que j'ai sur mes habits", se cuenta - que dijo en alguna ocasión⁴⁴ - suprimió a principios de 1803 la clase de ciencias morales del Instituto donde se albergaban Tracy, Cabanis y sus amigos,

Maine de Biran es, todavía en estas fechas, el ideólogo de provincia, como le llama Gouhier. Bien que lo sea a su manera, y contemple de modo personal las últimas bases de la ciencia nueva que entre todos tratan de hacer avanzar, considera esta empresa como tarea fecunda y llena de promesas. La ideología, que planea sobre todas las ciencias particulares, está llamada a dar cuerpo a un nuevo "esprit" de razón que sólo se sentirá tranquilo al reposar sobre la evidencia. "Il appartient à l'idéologie de briser le joug de ces habitudes", de los hábitos mecánicos y serviles que han nacido de las fuerzas enemigas de la razón misma.⁴⁵ Precisamente para llevar a cabo la tarea con eficiencia social Maine de Biran, actuando como ideólogo consciente de su responsabilidad intelectual hace lo que debe en su circunstancia y en su tiempo: ingresa en la administración estatal, al tiempo que continua las investigaciones teóricas.

En ambas líneas iban pronto a ser fecundos estos esfuerzos. En marzo de 1805 el Instituto premia su Mémoire sur la décomposition de la pensée, en torno a la cual llevaba trabajando el año anterior, y que a juicio de los mejores conocedores de su filosofía representa el primer fruto maduro y claro de la original concepción biraniana. Poco después

de obtener esa distinción, le nombran consejero de la prefectura de Périgueux, y desde enero de 1806 es el subprefecto de Bergerac, cargo que desempeñó poniendo en juego sus cinco sentidos. Tanto su amigo Degérando como él mismo, que podrían agruparse bajo la designación de "ideólogos jóvenes", intervienen en el juego político napoleónico; el primero, - como secretario del ministerio del Interior, el otro a nivel de una modesta subprefectura. Mientras los maestros Cabanis o Tracy, se situaban frente al Imperio según los márgenes - de la prudencia, los jóvenes intentaban seguir operando desde dentro del sistema.

La obra del subprefecto tiene el sello de la ilustración: organiza la enseñanza pública, y para ello entra en contacto con Pestalozzi, quien envía a Bergerac un discípulo suyo; asiste a las entregas de premios a los alumnos destacados, para dar respaldo social al quehacer educativo; - apoya a los masones, a los protestantes, a las hermanas de la Caridad; hace campañas en pro de la vacuna contra la viruela, y funda la Sociedad Médica de Bergerac, a cuyas reuniones asiste puntualmente y en la que lee algunas breves disquisiciones, llenas de interés, sobre "las percepciones oscuras", sobre " el sistema de Gall", etc.

De todos modos, a los dos años de regir el puesto anduvo haciendo gestiones para mejorar de destino. Nada logró. En 1810 le eligieron miembro del Cuerpo Legislativo, pero no pudo tomar posesión de su escaño hasta que tuvo nombrado su sucesor en la subprefectura: y ello ocurrió, al fin, en 1812, después de dos años de espera inacabable. En octubre se tras

ladró a París para instalarse allí de modo definitivo. Y lle-
vaba consigo, muy probablemente, la vieja memoria sobre la
descomposición del pensamiento, que se quedó en 1806 a medio
imprimir, otra sobre la Apercepción, que elogiaron en la -
Academia de Berlín, en 1807, una tercera, sobre el eterno te-
ma de "les rapports du physique et du moral de l'homme", que
premiara la Academia de Copenhague en 1811; finalmente, un-
grueso volumen manuscrito, en que pretendía resumir y reor-
ganizar de modo sistemático el contenido de todas ellas, que
tampoco se había de publicar en vida suya, y que hoy conoce-
mos como el Essai sur les fondements de la psychologie et -
sur ses rapports avec l'étude de la nature. Pero la nueva-
vida, con los quehaceres sociales de un lado y la eterna -
danza burocrática en que desde su llegada se vió envuelto, -
iba a dejar sin la última y decisiva mano el enorme montón-
de papeles. En una carta a su amigo el barón Mauricio, pre-
fecto de la Dordogne, le escribe: "J'ai honte de vous dire -
que je n'ai pas encore ouvert le carton qui contient mes pa-
piers; je le regarde quelquefois du coin de l'oeil. Je suis
tenté de m'en approcher, mais encore ^{une course} à faire, une commission,
un devoir à remplir un dîner, etc..., que de causes de diver-
gences! Ici la vie est toute extérieure, que d'efforts il -
faut faire pour la ramener au dedans... cependant je les fe-
rai. Bientôt je vais rentrer dans la solitude du cabinet". ⁴⁶
Pero nunca acababa de entrar en el gabinete, ni regresaba -
del todo a la soledad. ¿Qué impulso se le impedía? No aca-
bamos de saberlo. En julio de aquel año, en 1812, su maestro-
y amigo Tracy le dirige una breve carta en la que se alude-

a trastornos y hace referencia a cierta "envie sincère de quitter la vie" de que parece quejarse Maine de Biran. ¿Es el temor a su propia melancolía lo que le empuja de acá pa-ra allá en el torbellino de la vida parisina? Hay algo en él, dice Tracy de "hombre melancólico y solitario"⁴⁷, pero-también es hombre de salón y mundo que goza en un almuerzo con Laplace donde, sobre los comensales, planea dominándolos un fino "esprit".

1813. Francia acaba de salir de la pesadilla de la - campaña de Rusia, para entrar en un año tremendo y decis-i-vo; en octubre el Imperio se requebraja tras la derrota de Leipzig. En noviembre las potencias aliadas ofrecen a Fran-cia la posibilidad de mantenerse dentro de sus fronteras - naturales. Napoleón intenta ganar el apoyo del cuerpo legis-lativo, que designa una comisión de cinco miembros para - elaborar su respuesta. Uno de los cinco es Maine de Biran; otro, su gran amigo Lainé. Con toda energía expresaron el-deseo profundo de paz que animaba a la nación. Jean Lasseig-ne cuenta minuciosamente el desarrollo de la cuestión y el papel que en todo ello desempeñó nuestro personaje. En cual-quier caso, fue éste un acto de valentía frente al despotis-mo imperial que entrañaba riesgos no pequeños; fué un acto de fuerza de voluntad. Pero el porvenir francés estaba ya-pendiente tan sólo de decisiones militares. Los aliados in-vadieron el país, y el 31 de marzo de 1814 entraban en Pa-ris el zar Alejandro y el rey Federico-Guillermo. Días des-pués, Napoleón salía para la isla de Elba, y en Francia se desplegaba de nuevo la flor de lis de los Borbones.

Contemplado-- desde fuera, Maine de Biran entra en el mundo de la restauración con buen pie, Su actuación en la Comisión de los Cinco le ha merecido un gran prestigio en el mundo político. En su vida personal, hay también un acontecimiento notable: su segundo matrimonio con la hija de una prima hermana, Rosalie Favareilhès de Lacoustète, en mayo de 1814. ¿ Por qué esta boda ? En un balance íntimo de fin de año escribe : " vuelto a casa a finales de marzo, me rodearon con pruebas de adhesión por todas partes; contra je nuevos lazos matrimoniales para dar a mi porvenir la seguridad que me faltaba (pour me donner sur mon état à venir la securité qui me manquait), y me volví inmediatamente a París . . . " ⁴⁸ . Poco tiempo después anota en sus papeles personales un recuerdo teñido de emoción hacia su primera esposa; luego, se lamentará de haberse casado con una provinciana que es incapaz de entenderle, y acabará por encontrarse a gusto con una "femme toute simple", en compañía de la cual él se siente superior y capaz de condescender hasta ella. Si no bastaran sus confesiones repetidas, este detalle solo haría patente, la íntima inseguridad que lo desasosiega de forma perpetua en este tiempo.

Esa misma inseguridad le impide una y otra vez, en la Cámara, dejar oír su voz en un debate público, Su recurso, entonces, estriba en imprimir su opinión y repartirla entre sus colegas. Escribir, sí, porque es faena de soledad, de gabinete; pero imposible hablar. Otra cosa es ya conversar acerca de temas intelectuales que requieren para ser tratados tranquilidad y confiado diálogo. Ampère, Royer-Collard,

muy pronto el joven Victor Cousin, el abate Morellet, Degérando, Cuvier, forman un núcleo dentro del cual respira a gusto. Pero también de algún modo este círculo le produce un efecto paralizante. En alguna ocasión, al término de una discursión, se sintió forzado a reconocer "combien j'étais enco⁴⁹re loin des moyens de bien faire entendre mon point de vue".

Del lado familiar y del intelectual, por razones absolutamente diferentes, encontramos un fenómeno idéntico: pocas veces parece tan justificado emplear para designarlo el traído y llevado término de "incomprensión". Su verdadero refugio, de aquí en adelante, se encuentra en las páginas del diario - que lleva, con cuidado variable, de 1814 hasta su muerte. Pero todo el valor de su Journal no puede hacernos olvidar su alcance de compensación para la efectiva frustración que su autor experimentaba en la vida real.

Si del plano de lo estrictamente personal pasamos al político, el resultado que se nos ofrece es análogo: inadecuación, desajuste, alteración. Pues el Journal testimonia con excepcional nitidez la conciencia de cambio que ha producido la revolución en el cuerpo social francés. Hoy tendemos a proyectar sobre aquel período nuestras personales valoraciones, con exceso de simplificación, y cuando leemos las ilusiones monárquicas que alientan en muchos de los que vivieron y padecieron en su carne aquellos días, estamos tentados a interpretarlas como mera supervivencia residual del antiguo Régimen. ¿Pero estamos en lo justo? "Los filósofos han reducido al hombre a su individualidad; los revolucionarios tan solo han considerado las necesidades individuales y los derechos pri-

vados que a éstas se refieren; han desconocido la verdadera fuente del derecho público y las necesidades reales de la so ciedad que no puede subsistir sin subordinación y obediencia. Todo lo cual hace que ya no haya verdadera nación desde la - época de nuestra revolución francesa, sino sólo un rebaño ven dido al primer audaz que ha osado apoderarse de él a viva - fuerza. De ahí también una multitud de ilusiones, considera- das como derechos imprescriptibles de la humanidad como el de recho que todo individuo tiene de emplear sus facultades se- gún su principal interés, la capacidad que tiene todo hombre, sea cualquiera su condición, de aspirar a todos los puestos⁵⁰".

Se podría encontrar otros textos de índole muy pareci- da. Este nos basta. Recoge con notable perspicacia los rasgos dominantes del nuevo mundo de la restauración, desde una pers- pectiva estrictamente social. Ante todo, el individualismo - dominante, que salta por encima de la estructura de la socie dad, dándola por inexistente. Los vínculos que unían a los - hombres en sociedad, sobre todo la creencia en la legitimidad de la monarquía ha desaparecido, tras haber vivido el país - sometido a la fuerza militar. Napoleón - cosa que no podemos olvidar a cuenta de la grandeza inmensa de su figura- ha sido el emperador del ejército, sostenido muy principalmente por- la guerra de los aliados contra Francia a raíz de la revolu- ción que guillotiné a Luis XVI. "Bonaparte est l'homme de - l'armée", como escribe Maine de Biran durante los Cien Días,⁵¹ y ello quiere decir en último extremo que es el gobernante - por fuerza, no por derecho. La sociedad se sostiene precaria- mente sobre semejante fundamento, y esto es lo que ha destrui

do a la nación, al acabar con las vigencias del Antiguo Régimen y no traer todavía otras para reemplazarlas. Antes los hombres pertenecía a una cierta clase, a una condición determinada dentro del marco social; ahora comienza a vislumbrarse una reordenación del mismo que nosotros llamaríamos quizá democrática, pero que sería preferible denominar "individualista". Ella constituirá el fondo último de las grandes creaciones románticas posteriores, como el Antony de Dumas, donde la pasión personal y los derechos individuales chocan con las formas y las normas de la sociedad conservadora; es labón que enlaza inmediatamente con el folletín social reivindicador de los derechos de la clase abandonada y oprimida. Individualismo, y no democracia, para no proyectar sobre aquella situación nuestras propias preferencias y valores;— porque, ¿cómo mantener el principio del sufragio en aquel tiempo, con un mínimo de decencia y sensatez?" El pueblo jamás ha consagrado nada mediante su voto. Ya se sabe cómo se recogen esos pretendidos votos, y lo que son esas asambleas populares, en que el noventa y nueve por ciento de los votantes ignoran de qué se trata y donde tres o cuatro intrigantes miserables hacen la ley". Pero las bases de la revolución irresistible cuya sola vista llenaría de "une sorte de terreur religieuse" el espíritu de Tocqueville, el arranque de un movimiento democrático incontenible está ya ahí,— en las líneas de Maine de Biran, bajo la forma puramente negativa de hundimiento del orden anterior, con apariencias — de caos y desorden, en medio del cual salen a la luz pretensiones humanas nuevas.

Tampoco se podía volver al antiguo régimen, dando por inexistente la República y el cesarismo napoleónico, que - habían trastornado la situación histórica y social con nuevas vigencias hondamente arraigadas en gran parte de la nación. La política biraniana- llamémosla así para entendernos ahora, siquiera sea provisionalmente - comienza por reconocer una exigencia: prendre les hommes pour ce qu'ils sont⁵³, y por tanto, aceptar los hechos consumados, el pasado inmediato tal y como ha sido, con las consecuencias que le iban anejas. Contemporáneo suyo estricto, Pichte - iba a decir que la política consiste en declarar lo que es; actitudes que coinciden, por lo menos, en esto: en tratar de evitar el utopismo. Ahora bien, esta actitud es precisamente el doctrinarismo francés, es decir, la política de - los discípulos y amigos de Maine de Biran - la de Royer-Collard, la de Guizot, la de Barante, hombres con los que cenaba y discutía casi cada día nuestro filósofo. Estos hombres, " lo más valioso que ha habido en la política del continente durante el siglo XIX" a juicio de Ortega⁵⁴, aspiraron a forjar una política que se saliera de las normas esquemáticas y simplificantes de todos los absolutismos - la soberanía popular, de una parte; la soberanía regia, de otra - para ajustarse a la realidad misma de la sociedad francesa - tal y como era en los años de la Restauración. No pudieron permitirse un gesto demagógico, ni tampoco las obsequiosidades de la camarilla palaciega. Y la forzosa consecuencia de su actitud se traduce, en las páginas del Journal biraniano, en una permanente queja: la que nace de vivir socialmen

te sans appui.

Ahora bien, a esto teníamos forzosamente que llegar - Vivir sin apoyos es lo que en el principio llamábamos vida - a la intemperie, o con una sola palabra, romanticismo. Y - Maine de Biran lo es de arriba abajo. Es romántico, no sólo de actitud, sino también de detalles. Esto querría ahora examinar en forma muy somera.

Uno de los tópicos en torno al romanticismo es siempre la exaltación que éste hace de su yo. Apuntar ese rasgo es cosa harto más fácil que precisarlo con nitidez, pero en nuestro caso resulta relativamente sencillo ponerlo ante los ojos en toda su pureza. Nos bastan dos detalles. Uno, de simple ortografía, que nos da Henri Gouhier en su introducción a la edición íntegra del Journal: en éste sólo utiliza su autor la mayúscula tras el punto y aparte y para la J de je, para escribir el Yo. Segundo: un breve testimonio; una de las hijas del baron Maurice, prefecto de la Dordogne des de 1810 y amigo del filósofo, le recuerda yendo a cenar a su casa de Périgueux: "Après le repas mon père et lui, se prenant à part, se plageaient l'un et l'autre dans des conversations interminables, dont la profondeur dépassait notre pensée. Le Moi y jouait un rôle important. Nous n'avons point oublié, ma mère et moi, comment à chaque énoncé de ce monosyllabe, M. de Biran retournait avec force contre sa poitrine ses doigts allongés et réunis, sans doute pour accuser d'autant plus sa personnalité ...". Quizá esta viñeta vale por toda una exégesis de textos con que probar su romanticismo.....

De romántico de libro es su traída y llevada experiencia

de un atardecer de mayo de 1794. El campo, la soledad, la -
puesta de sol, las lágrimas, la felicidad inefable, todos-
los ingredientes que se pudiera desear están allí reunidos.
En medio del paseo, tras el trastorno emocional, "j'ai pu -
me dire : je suis heureux ..." ⁵⁷. A buen seguro que en to-
do ello pesa Rousseau, y sus Rêveries du promeneur solitaire,
pero el temple literario es diferente, más personal, más -
auténtico. Y por lo pronto, esas rêveries han hecho del gine-
brino un efectivo prerromántico por lo que en ellas se anti-
cipa de la nueva sensibilidad. Pero al cabo de la vida, el-
afanado y ocupado diputado de Bergerac hace la peregrinación
de los románticos franceses: el viaje a Cauterets, allá en-
los Pirineos, "Cauterets fue el lugar del veraneo románti-
co. Era el tiempo feliz en que los poetas regían a Europa...
Todos venían aquí, con sus cabelleras tormentosas, con el -
cuello estrangulado por las grandes corbatas, ceñidas las -
cinturas por las levitas y con un junco en la mano. Todos:-
lo mismo Chateaubriand que Heine, que Musset, que Stendhal.
Era el sitio elegante del romanticismo" ⁵⁸. Y de allí sale en
excursión hacia las proximidades del Vignemale, hacia los -
pueblos de alrededor, a sumergirse en el campo para hallar-
la simplicidad y la felicidad (bonheur) de los primeros -
tiempos, la calma de la vida pastoril, los paisajes pinto-
rescos (pittoresque), inefables (ineffable), los picos como
el de Midi de Bigorre desde donde contempla un vasto y tene-
broso caos, y una y otra vez la palabra ravissant vuelve a-
las páginas del diario. Maine de Biran descubre, así, la emo-
ción nueva del paisaje, y hasta los campos cultivados le re

sultan demasiado monótonos cuando abandona los valles pirenaicos " si fécondes en contrastes"⁵⁹. A caballo por la montaña, entre unas crestas y un torrente que olama sin cesar, vive una escisión tajante entre su vitalidad y su imaginación: " pendant que la partie animale était ainsi agitée d'un trouble involontaire, mon imagination s'élevait au charme de l'infini de la nature. J'aimais à m'en sentir accablé et à me pénétrer de la petitesse et du néant de l'homme"⁶⁰. El Paisaje dispara hacia esos sentimientos vagos, trascendentales y metafísicos que parecen ser el alimento básico de los espíritus de la época, como si las cimas arropadas en nubes personificaran la infinitud misma hecha cuerpo.

No deja de tener interés desde esta perspectiva la aproximación intelectual de Maine de Biran al romanticismo literario. Hay páginas muy significativas en su Diario dedicadas a comentar el Adolfo de Benjamin Constant, con quien concuerda en la tesis última⁶¹: se ha de vivir de principios y no de emociones, se ha de contar con la sociedad y no obstinarse en oponerle un desesperado e inútil esfuerzo. Hay también la armonía profunda que descubre entre su propio espíritu y unos versos de Lamartine, en que se canta al deseo insatisfecho que reconoce el vacío de todas las ilusiones que nos agitan en el mundo⁶². Pero además hay una correspondencia, mejor, un par de cartas, una de su amigo Stapfer y otra de respuesta biraniana, donde el fenómeno " romanticismo" aparece dilucidado con singular penetración. No me resisto a la tentación de hacer un alto para examinarlas, aunque de paso.

Philippe Albert Stapfer, suizo, diplomático, intelectual,

amigo de Pestalozzi, es una de las más firmes y constantes amistades de nuestro filósofo. Pues bien, en 1820 le escribe una carta en que dice: " Il y a aujourd'hui une singulière-tendance dans les jeunes gens qui reçoivent une éducation lettrée, à chercher les émotions vagues, à se livrer aux - pensées mélancoliques, tendance qui contraste singulièrement avec les goûts anti-poétiques et le règne des sciences de - faits qui sont incomparablement des traits caractéristiques dans la physionomie intellectuelle de nos contemporains. - L'ossianomanie que M. de Chateaubriand a nourrie plus qu'il ne pense, Rousseau, Goethe, Shillár, les Romantiques, ont cer- tainement beaucoup fait pour arracher les âmes au matérialis- me honteux et avilissant de l'époque voltairienne, mais leur influence n'est pas toute bienfaisante. Ils ont remplacé - l'entraînement vers les jouissances grossières et une philo- sophie d'égoïsme sensuel par un épicuréisme interne et rêva- ssier, ennemi d'une vie activement utile ... Je ne fais pas à cette disposition des esprits une mince part dans l'inva- sion du panthéisme qui nous menace" ⁶³. Difícilmente se encon- trará una tan clara exposición genética del romanticismo. - Porque a un tiempo hemos tendido a oscurecer la importancia del cientificismo y materialismo pre-románticos, a cuenta - del auge posterior del Positivismo y ciencismo decimonónicos, y a desligar la infinitud con que los románticos se embriaga- ban de la infinitud religiosa, que tan fuertemente late sin embargo bajo el Absoluto de Schelling y, claro está, de He- gel. La tentación de aislar el fenómeno dentro de un marco- literario o político, según los casos, nos lleva a perder de

vista su efectiva concreción histórica, el modo como fué sentido y vivido. No basta hablar de la evasión romántica: es preciso interpretarla, justificarla, dar razón de ella.

Y aquí encontramos a Maine de Biran, a la altura de su tiempo, esforzándose a un tiempo en mostrar los límites del método científico natural, válido en una esfera pero no en todas, y en hacer el lugar para el arraigo de unas creencias sólidas con que evitar el panteísmo y la evanescencia en que se deshacía la mente inquieta de fervores vagos y místicos: " L'ardeur avec laquelle les sciences de faits ont été cultivées dans le dernier siècle, les succès obtenus dans cette carrière par les bons esprits aidés d'une bonne méthode, semblent s'être ralentis dans ces derniers temps; mais les habitudes intellectuelles contractées restent et resteront encore plus ou moins longtemps; on ne peut se dissimuler que les progrès de la physique, de la chimie, et des mathématiques n'aient contribué à entraîner les esprits dans le matérialisme, ou du moins à altérer les croyances nécessaires et à faire diversion aux besoins d'une nature plus élevée. J'ai cherché à montrer dans mes derniers mémoires comment l'application de la méthode baconienne, appropriée aux sciences physiques, avait faussé la direction ou dénaturé l'objet des sciences morales et psychologiques. Cette cause, jointe à d'autres, dont je n'ai pas besoin de parler, a miné de plus ^{en plus} les fondements des croyances d'une religion positive, pendant que, d'autre part, le sentiment de religiosité inhérent à notre nature morale est excité et se développe encore dans notre jeunesse lettrée par des études plus fortes et -

des recherches spéculatives plus profondes, plus assidues, surtout par l'aspect des grands événements, des calamités publiques et particulières amenées par les révolutions politiques; de là a dû résulter cette disposition singulière des esprits et ce contraste si remarquable que vous avez observé entre le positif des sciences de fait qui ont régné jusqu'à notre temps et les pensées mélancoliques, le besoin d'émotions vagues, etc.... N'est-ce pas, mon respectable ami, que l'altération ou l'absence des croyances fermes et positives a laissé un vide où les imaginations jeunes les plus cultivées, les plus excitées même par le sentiment religieux qui tient à notre nature, s'étendent et débordent, pour ainsi dire, sans trouver un but, un terme où s'arrêter? Nous parlerons ensemble des rapports qui existent entre cette disposition des âmes ou les causes qui l'ont amenée et les progrès du panthéisme, qui menade d'envahir le domaine de la philosophie. Ce sujet est du plus haut intérêt pour moi en particulier. Il se rattache à toutes mes études et méditations actuelles".

Dando un paso adelante en el diagnóstico de Stapfer, encontramos aquí explicado la nueva sensibilidad mediante una apelación a la falta de creencias firmes y positivas, resultado a un tiempo de las alteraciones políticas y de la orientación equivocada de la ciencia al abordar como problema intelectual la realidad humana. Se trata, pues, de hallar un orden político que, con sosiego y tiempo, pueda restablecer las creencias que unían a unos pocos hombres con otros, como ocurría con la monarquía antes de la agita

tación revolucionaria; y se trata, igualmente, de forjar - una idea del hombre a la medida de su realidad propia, con un método que le sea adecuado. Pero ambas indagaciones son estrictamente coherentes: pues sólo esta filosofía podrá - aclarar los medios para obtener aquellos fines de carácter social y político, puesto que sólo ella podrá al fin y al - cabo entender el puesto que la creencia ocupa en la vida - humana, junto con los requisitos que su adquisición compor - ta. Irremediablemente, Maine de Biran debía suscribir en - su integridad la pregunta agustiniana: Mihi quaestio fac - tus sum. Por los motivos, que a ello le impulsaban; por - la forma concreta de enunciar la pregunta; por el horizon - te de ideas desde el que se preguntaba; por formularla, en una palabra, a comienzos del siglo XIX, entre el desvaneci - miento de unas creencias que ya no regían y la lejanía de - otras que quizás podrían sustituir a las desaparecidas, su actividad intelectual merece ser incluida entre los frutos - sazonados que dió esa forma de vida a la intemperie que - quedamos en llamar Romanticismo. Con toda justicia pudo - Royer-Collard pronunciar la tan repetida frase en las exe - quias del filósofo: "Era el maestro de todos nosotros". Es - to ocurría el 23 de julio de 1824, tres días después de su muerte. Un par de meses más tarde desaparecería Luis XVIII, y Francia habría de pasar por los dolores del reaccionari - smo de Carlos X. Pero la semilla de Maine de Biran no se per - dería del todo: al cabo, los Doctrinarios del tiempo de - Luis Felipe se ocuparían de hacerla floracer. Comenzaba con ellos, y muy particularmente con Victor Cousin, su primer -

editor, la historia de los trasiegos, reconstrucciones, y penalidades de los papeles que el filósofo dejara, que en nuestros días no ha acabado. Semejante historia no es de ^{este} lugar narrarla. Otro es nuestro interés.

Maine de Biran se hizo, con toda la hondura de que era capaz, cuestión de sí mismo. Y nos importa su figura todavía porque a tal pregunta dió, con el alcance que más tarde habremos de determinar, una cierta respuesta. Se ha lla ésta en dos formas diversas, con diversidad que alcan za hasta al género literario mismo en que se materializan: en un Diario o Journal de un lado, en Memorias académicas de otro. A la inmediatez reflexiva del primero correspon de en las segundas una voluntad de sistematismo y de formu lación teórica que hace, de ambas expresiones, elementos o fragmentos de una totalidad abarcadora y unitaria. Urge, pues, establecer la conexión que las liga, para desprender del conjunto lo que Maine de Biran llegó a responderse a - sí mismo, lo que llegó a pensar del hombre. Es lo que va - mos ahora a ver.

Notas Introducción I

- 1 A. de Musset, Les confessions d'un enfant du siècle, -
cit. en J. Marías, Ortega, I Circunstancia y vocación, -
R. Occidente, Madrid, 1960, p. 506, n 43
- 2 P. Hazard, El pensamiento europeo en el siglo XVIII, -
Guadarrama, Madrid, 1958, p. 16
- 3 Alexander Pope, The poetical works of --, Macmillan and-
Co. London 1870; "Essay on Man," ep. II, verso 2, p. 201
- 4 Carl L. Becker, La ciudad de Dios en el siglo XVIII, Fon-
do de Cultura Económica, México, 1943, p. 62
- 5 Robert Boyle, "De ipsa natura sive libera in receptam -
Naturae Notionem Disquisitio", London, 1687, p. 122; cit.
Cassirer, El problema del conocimiento, II, Fondo de Cul-
tura Económica, México, 1956, p. 367
- 6 I. Newton, Philosophiae naturalis principia mathematica,
Londini, 1687, "praefatio ad lectorem"
- 7 X. Zubiri, Naturaleza Historia Dios, E. Nacional, Madrid
1944, p. 103-104; véase el ensayo íntegro, "Ciencia y -
realidad"
- 8 D'Alembert, "Ensayo sobre los elementos de filosofía o-
sobre los principios de los conocimientos humanos"; en
Marías, La filosofía en sus textos, Labor, Barcelona, -
1963, t. II, p. 595 (parte IV)
- 9 Voltaire, Tratado de metafísica, recogido en Marías, -
La filosofía en sus textos, vol II, ed. citada.
- 10 F. Bacon, "Novum organum", lib I, af. 1; Opera omnia, -
Frankfurt, 1665, col 279.
- 11 X. Zubiri, Naturaleza Historia Dios, ed. cit., p. 166
- 12 J. Locke, An Essay concerning Human Understanding, lib. -

- IV, cap. XIV, num. 4; Dent and sons, London, 1961, vol II, p. 248
- 13 idem, lib. II, cap. XX, núm. 6; ed. cit., vol I, p.190
- 14 J. Locke, Two treatises of civil government, lib.II - cap. II, núm. 6; Dent and sons, London, 1960,p. 119
- 15 J. Bentham, "Deontology," cit. en M. Guyau, La morale anglaise contemporaine, Bailliére, Paris, 1879,p. 5
- 16 Cfr. R. Herr. España y la revolución del siglo XVIII, - Aguilar, Madrid, 1964, p. 146 ss.
- 17 P. Hazard, El pensamiento europeo en el siglo XVIII, - ed. cit., p. 40 (véase en general el capítulo II, p.- 33-47)
- 18 J. Marías, La España posible en tiempo de Carlos III, - Sociedad de Estudios, Publicaciones, Madrid, 1963, p.- 200-202
- 19 J. Marías, "Un escorzo del Romanticismo", en Obras, III R. Occidente, Madrid, 1959, p.284-5- y 299.
- 20 J. II, 399
- 21 J. Lassaigue, Maine de Biran, homme politique, la Gomme, Paris 1958, p. 22
- 22 J. III, 4
- 23 J. III, 8
- 24 J. II, 271
- 25 J. I, 233
- 26 J. II, 140
- 27 H. Gouhier, C.M.B. p. 32
- 28 O. .I, p. 12
- 29 H. Gouhier, C.M.B. p. 62-63
- 30 Ct. en Lassaigue, o. cit., p. 48

- 31 H. Gouhier, C.M.B. p. 246
- 32 O.C. VI, p. 36
- 33 O.C. VI, p. 150
- 34 H. Gouhier, "Introduction", a O. ch., p. 8; A de la Valette Monbrun, Essai de biographie..., p. 156 Mayjonade, Nouvelles lettres ..., p. 9-15
- 35 O. C., VI, p. 152-153
- 36 H. Gouhier^{C.M.B.}, p. 169
- 37 O.C., VI, p. 150
- 38 Destutt de Tracy, "Quels sont les moyens de fonder la morale d'un peuple ", en Commentaire sur L'Esprit des Loix de Montesquieu, Desoer Paris, 1819. p. 433
- 39 ibid. p. 459
- 40 ibid. p. 463
- 41 ibid. p. 463
- 42 ibid. p. 477
- 43 ibid. p. 473
- 44 Cifr. Malet-Isaac, L'époque révolutionnaire, 1789-1851, - Hachette, Paris, 1950, p. 243
- 45 M. de Biran, "Rapports de l'idéologie et les mathématiques", O. C. (Mém. sur la décomp. de la pensée, (ed.1952, Vol I, p. 17)
- 46 M. Biran, " Lettres ... au Baron Maurice", ed. H. Gouhier, en Bulletin de la Société Historique et Archéologique du Périgord, Supplément au fasc. 4 du tome XC (1963); carta de 5- XI- 1812, p. 10
- 47 O.C. VIII, 360-361; carta de Destutt de Tracy, de 4-VII-1812
- 48 J. I. 36
- 49 J. I. 20
- 50 J. I. 12

- 51 J. I. 55
- 52 J. I. 54
- 53 J. I. 115
- 54 Ortega, O. completas R. de Occidente, 3 ed., Madrid 1955
t.IV. p. 123 (La Rebelión de las masas " Prólogo para-
franceses ")
- 55 H. Gouhier, " Introduction " a M. de Biran , J.I, XXXII
- 56 La Valette, Essai de biographie..., p. 305; H. Gouhier,
Introduc. a M. de Biran, "Lettres... au Baron Maurice ",
l. ot., p. 5; A. Huxley, Temas y variaciones, p s. l. -
ni a., p. 20-21
- 57 J. III, 3-4
- 58 Ortega, O. completas, Revista Occidente, Madrid, 3ª ed.
1954, t. II, p. 601 ("El Espectador", VII)
- 59 J. I. 158- 206
- 60 J. I, 156
- 61 J. I, 177-178
- 62 J. III, 210
- 63 Mayjonade, Pensées, p. 250- 251
- 64 Cit. en H. Gouhier, C.M.B. p. 14-15

C A P I T U L O II

LA REFLEXION DE MAINE DE BIRAN .

Algunos precedentes.

Maine de Biran quiso una cosa, por debajo de la variedad de deseos o caprichos accidentales que pudieron so brevenirle ocultando su profunda verdad: lo que quería era fundar una ciencia del yo.

Representaba semejante proyecto una síntesis radical de la ambivalente situación en que había de moverse toda su vida de forma inevitable y dolorosa. Su alma dieciochesca, ilustrada, no podía conformarse con menos que la ciencia; su esprit romántico e innovador por nada del mundo hubiera abandonado el precioso tesoro de su yo. Conciliar ambas tensiones en una única pretensión fué su acierto indisputable.

Lo cual no significa, en modo alguno, originalidad en su propósito. Más bien habría que insinuar una real aunque subrepticia tendencia en él a militar en el seno de corrientes ideológicas ajenas, a no darse de alta al zando su propio estandarte con gesto en que se afronta el riesgo, el ataque y la gloria. Y es que era tímido; no sólo en su vida cotidiana, en sus asuntos domésticos y provincianos, sino también en medio de sus ideas, en la soledad de la meditación. "Quand je suis dans la doute du succès, la crainte me tourmente"¹; tanto da que se trate de cumplidos sociales como de ejercicios intelectuales, nunca consigue tener la certeza de haber quedado bien. Y

menos en el último caso, porque, ¿quien le aseguraría que no hay una objeción posible, en la que no ha reparado, a la tesis que acababa de pensar?. Sólo teniendo esto presente se puede comprender algo, mejor o peor, el terrible silencio en que de hecho vivió. No lo pudieron quebrar los sufragios de las Academias ni los consejos de los amigos - más que una vez, en que era todavía joven e inexperto, con ocasión de la Mémoire sur l'Habitude: y para eso, bien pronto renegó de ella. Un silencio que se traduce en relaciones volumétricas con notable sencillez, : un libro, dos ensayos - largos y algunos discursos políticos, aparecidos en vida, contra catorce tomos de obras, más tres de Diarios y cartas con inéditos, que integran su balance post mortem. Maine de Biran, acabo de decir, renunció o al menos pareció - renunciar a la originalidad creadora por timidez. Pero no podemos conformarnos con esto, sino que seguimos preguntando, ¿y de dónde esa timidez abrumadora y excesiva?.

Marañón, en sus excelentes páginas dedicadas al esola recimiento de la compleja figura de Amiel, ha notado como - bargo de cierta especie de timidez sexual propia de almas - exquisitas y superdiferenciadas un "fetichismo del ideal" - que actúa de forma inhibidora, negativa, en las aproximacio - nes con que se esfuerzan en establecer contactos con la - realidad. No voy aquí a intentar siquiera un esbozo de psí - codiagnóstico, que desde luego podría en su caso arrojar - mucha luz sobre el meditador de Grateloup. Pero podríamos - trasladar aquella idea al plano biográfico, y a su luz ve - ríamos con nuevo relieve lo que ha tenido que significar - de un lado, la ruptura violenta de su felicidad personal -

en el seno de su primer matrimonio; de otro lado, la quiebra del mundo social en que se había instalado por obra de la Revolución. Dos fallos del exterior, si podemos llamarlo así para entendernos, que confluyen sobre una personalidad naturalmente introvertida, cerrada sobre sí misma, ocupada desde la niñez en verse cambiar, fluir⁴. Sumados ambos, habian de producir una inseguridad respecto al contorno absoluta e invencible. No está encajado en su mundo pero tampoco puede desentenderse de él, pues siempre cabe un "mañana" en que su valor personal acabe por brillar sin sombras, en que los gestos de aprecio dudoso que cree percibir en cuantos le rodean se conviertan en caluroso reconocimiento. La misma inseguridad le ataba al mundo con cadena más dura de lo que hubieran podido hacerlo la admiración rendida o el entusiasmo. Pero a su vez, le retrotraía a la morada de su intimidad, en busca de apoyo sólido en que fundarse; y dentro sólo hallaba un continuo e inestable fluir de sentimientos, de impulsos e ideas, un auténtico perpetuum mobile cuyo radical punto de apoyo necesitaba encontrar. La ciencia del yo no era para Maine de Biran una simple cuestión académica, sino la clave misma de su destino vital, el resorte de su existencia.

Por eso su originalidad no está, en primera línea en las ideas con que acertó a ir componiendo a la par su vida y su sistema, sino en la actitud en que a sí mismo se colocó en la existencia: teorizar desde sí mismo y para sí mismo, alumbrar poco a poco y esforzadamente la propia verdad personal. Gouhier ha visto con acierto que una filosofía semejante no podía estar completa sino con la muerte⁵.

Pero además, tampoco podía comenzar con una idea nítida de la realidad humana porque esto era justamente lo buscado.- Hubo, pues, de aprovechar cuantos esquemas tenía a la mano para modelarlos a su imagen y semejanza. Y el primero de - que echó mano fue el que Rousseau había sugerido en sus - Confessions, en el libro noveno, con el título de "La mora le sensitive ou le matérialisme du sage".

¿Cuál es el proyecto de Rousseau? La seguridad absoluta e indestructible que Descarte hallara en el cogito no le basta; él, y como él todos los demás, comenzamos por - sentir, no por pensar ⁶. En el sentimiento se asienta la ver dad radical del hombre, un "sentiment" o "coeur" que eviden cian a un tiempo mi voluntad y su objeto inequívocamente - diferenciados ambos términos. Me encuentro activo, me sien ⁷ to tal ⁸, o lo que es igual, me sé libre y espiritual; pero soy así frente a lo que me rodea y se manifiesta en mis - ideas, que proceden del exterior, ⁹ sin que pueda llegar a saber lo que soy en mí mismo y aparte de lo que me rodea: "nous ne connaissons ni notre nature ni notre principe ac ¹⁰ tif ". Cualquier clase de absolutismo, en el conocimiento de lo real, hay que descartarlo. Sólo me sé en relación o- conexión con lo que me rodea.

En este punto viene a insertarse el proyecto de "mo- rale sensitive". Idea bien simple por lo demás, que deriva con immediatez de todo lo anterior: si quiero encontrar - el estado que satisfaga a la fuerza interior que alienta - dentro de mí bastará con que vaya teniendo puntual registro de mis sentimientos tal y como se me ofrecen en correlación con las variables circunstancias que sucesivamente me rodean.

"Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments, le bruit-le silence, le mouvement, le repos, tout agit sur notre machine, et sur notre âme par conséquent." Una vez establecido un elevado número de correlaciones mundo-sentimiento, ¿cómo no llegar a unas leyes causales con las que modificar adecuadamente el primer término para facilitar la atribución a la felicidad?

El supuesto básico sobre el que se levanta la construcción roussoniana quizá podría enunciarse así: el sentimiento no engaña. Tolera, si queremos añadir alguna precisión, encubrimientos y mixtificaciones que valen tan sólo de puertas afuera de nosotros mismos, lo que constituye esas normas de buena educación bajo las cuales el ginebrino sólo veía hipocresía pura. Todo se desvanece como humo cuando se deja hablar al corazón delante de las cosas, frente a frente con ellas. La verdad del hombre se manifiesta primariamente en forma de confesión, no hacia los demás sino ante uno mismo, cuando se escucha al sentimiento sin prejuicio ni miedo, a un sentimiento que habla con toda libertad. Pues en realidad quien habla dentro del hombre es la Naturaleza, depositaria de toda verdad.

Se puede hablar de un "parentesco real" entre Rousseau y Maine de Biran, no hay duda ninguna, tal y como lo hace Henri Gouhier¹². Tímidos, solitarios, meditadores que gustan de analizarse a sí mismos, hay en ambos ciertas afinidades electivas que no dejan de saltar a la vista al primer golpe. Temo, no obstante, que una aproximación muy estrecha de ambos desfigure en parte la verdadera imagen del segun

gundo. Ya veremos enseguida por qué. En cualquier caso, - es clara la conexión de la moral sensitiva con los primeros intentos pergeñados en la soledad de Grateloup por el desengañado Guardia de Cops y moralista en ciernes.

No es cuestión de afinidad intelectual. Es algo más básico, es semejanza de experiencia biográfica. Una sensibilidad extremosa y enfermiza lleva a Maine de Biran a - replegarse sobre si mismo para escucharse por dentro sin cesar; "Je ne dois pas qu'il existe d'homme, peut-être, - dont l'existence soit si variable que la mienne"¹³. Podrían entresacarse mil otras citas como esta. Para nuestro caso basta. Esa movilidad encierra el germen de un perpetuo - desdoblamiento entre la voluntad y los estados psíquicos en que se halla velis nolis inmerso por la pasividad de - su cuerpo. Tiene la vivencia inmediata de los límites de la actividad propia, incapaz de obrar directamente sobre los sentimientos que le invaden, necesitada por tanto de un camino indirecto, de un conjunto de métodos que podríamos llamar psicofísicos, mediante los que variar la máquina orgánica para obtener las modificaciones psíquicas - deseadas. La coincidencia con el proyecto de Rousseau, - es, por tanto, absoluta: "Rousseau parle dans ses Confessions d'un ouvrage qu'il avait projeté et qu'il fut forcé d'interrompre. Il est bien fâcheux que nous ayons été privés de cet écrit qui eût peut-être été le plus utile de tous ceux qui sont sortis de la plume de ce grand - homme. L'utilité, la nécessité de cet ouvrage me frappent d'autant plus que j'y ai moi-même souvent réfléchi et que j'ai conçu l'idée de mettre par écrit quelques réflexions

à mon usage sur le même sujet. Il est question des variations que les hommes éprouvent dans le cours de leur existence et - qui les rend si souvent dissemblables à eux-mêmes qu'ils semblent se transformer en des hommes différents. Il n'est guère per-
sonne qui n'éprouve et ne connaisse ces vicissitudes. Jean - Jacques voulait en rechercher les causes et montrer celles - qui dépendaient de nous ^{pour nous} enseigner à les diriger, afin de de-
venir meilleurs et de nous assurer davantage de nous-même, ^{"14}

La cosa parece clara. Diríamos que se trata de una re-
novación del precepto socrático, "conocete a ti mismo", alia-
do a un esbozo de medicina moral, que por vía corporal ali-
viase y enderezase nuestro espíritu. Pero si como Rousseau-
ha dicho, existir es sentir, ¿que significado damos a la -
expresión espíritu? Parece que unas veces indicará unos cier-
tos sentimientos, otras equivaldrá a otros bien distintos.-
En rigor, habrá que hablar en cualquier caso de "hombres di-
ferentes" que se suceden. ¿Y son diferencias dentro de un-
mismo hombre, diferencias dentro de una mismidad, o habremos
de reconocer que la unidad radical, a que queremos referir-
nos cuando decimos yo, no existe?. El tema de la moral sen-
sitiva tiene un alcance inmenso; bajo la cara de un útil ins-
trumento de perfección humana se oculta el problema inquie-
tante de la mismidad personal, de lo que en realidad menta-
mos con la expresión yo, a cada momento en los labios.

Algo de esto vió ya, con su peculiar genialidad, Mon-
taigne en sus Essais. "Et se treuve autant de différence de
nous à nous-mêmes, que de nous à autrui": así, tanto pue-
do llegar a diferir yo de mi mismo como de cualquier otro,-
palabras muy ento-nadas con las de Maine de Biran. Y añade-
¹⁵

que es preciso "sonder iusqu'au dedans et veoir par quels ressorts se donne le bransle", de dónde viene el impulso; tarea, a su parecer, tan azadora y dificultosa, que solo unos pocos deben intentarla. Uno de esos fue Pascal, que vivió a su modo la penosidad de la entrada en el fondo de sí mismo, nada menos que como la experiencia en que, al desvanecerse toda diversión, se siente "leur néant sans le ¹⁶connaître". Por ello mismo abandonó esta miseria, este néant, para seguir la dirección religiosa, desde la cual afirmó la grandeza del hombre. En ésta una aproximación tangencial a la interioridad, para dispararse acto seguido a lo infinito. "Le moi est haisable", el yo es odioso; ¹⁷su verdad, su realidad plenaria se encuentran fuera de él en Dios, como fuera se halla de modo análogo su falsedad, su evasión en las diversiones. Para bien o para mal, el yo es algo que no cabe tomar como absoluto y cerrado sobre sí. Pero por muy relativo, miserable y odioso que resulte, ¿quien es ese yo que de esta suerte se desprecia y veja? La pregunta queda ya en el aire, pero sin contestación.-

En fin, el maestro próximo es Rousseau, pero ¿qué trecho se puede recorrer cogido a su mano? Nos pone frente a una fuerza activa, que es capaz de relacionar unas sensaciones con otras, que puede dar "un sens à ce mot-¹⁸est", pero llegados a ella topamos con un absoluto, más allá del cual no se puede pasar. El yo abre el área de la libertad; elegimos esto en vez de aquello, un bien frente a otro bien; formulamos un juicio o su contrario; de todo esto podemos dar razón apelando a nuestros motivos íntimos, pero estos mismos motivos son los que son porque

sí, porque soy así y no puedo ser de otro modo. De ahí que con frecuencia nos repita: no soy libre de querer mi mal ni tampoco mi bien; odio aquel y busco éste, porque soy quien soy; "je ne suis pas le maître d'être un autre que moi"¹⁹.-- Ese fondo, más allá del cual no se puede pasar, es mi natu raleza. En cuanto hay concordancia de raíz entre todos los hombres, la coincidencia de elección es signo evidente de una preferencia "natural" cuyo sujeto real no es ya el individuo falible sino la naturaleza misma que no puede engañarse; la "rectitude naturelle" que funda y sostiene la vo luntad general, pieza central de su teoría política.²⁰ Ahora bien, si la irreductibilidad de la naturaleza pone término a toda indagación en torno a ella, de otra parte las pertur baciones que en la misma origina la sociedad tornan problemático su carácter último y radical. Tanto como natural es el hombre un ser artificial; con la particularidad que ésta última dimensión es evidente, y la primera tan sólo pro blemática. La disociación que llevó a cabo entre el parecer y el ser del hombre -"on n'ose plus paraître ce qu'on est" decía a la Academia de Dijon en su ataque a las ciencias y a las artes²¹ - es una sorprendente recaída en viejos modos de pensamiento característicos del siglo XVII, que pone al cabo de manifiesto el anacronismo de ciertos aspectos de su obra. Rousseau, al interpretar la "segunda naturaleza" como una máscara de hipocresía que encubre a la "primera y verda dera", sigue la línea de los moralistas que en Gracián o La Bruyère pueden tener representante cabal. Sin embargo, la dirección científica del pensamiento iba ya en sus días ha cia otra meta bien distinta. El interés se centraba justa-

mente en entender las apariencias, en derivarlas de un origen y mostrar la ley que las regía, en modo alguno moral. El problema no residía en si hay un "hombre verdadero" oculto bajo las máscaras de otro "social", sino en explicar cómo la naturaleza del hombre podía producir a un tiempo estas o aquellas máscaras, esto es, en justificar el carácter natural de éstas. Ir de los fenómenos conocidos a los desconocidos, de lo complejo a lo simple, de las apariencias a la fuerza última ínsita en el hombre, eso es lo que había que hacer, y no ahondar en el foso que descubría Rousseau,-- Había que salir de sus caminos, precisamente para ir más allá en sus problemas: abandonar sus métodos para esclarecer esa actividad radical que en el hombre había puesto de relieve.

Por todo ello, Maine de Biran pudo escribir en tres líneas su deseo más hondo: "Il serait bien à désirer qu'un homme accoutumé à s'observer analysât la volonté, comme Condillac a analysé l'entendement"²². Rousseau le ofrecía un boceto de trabajo, con su idea de la "morale sensitive"; pero en los comienzos de su reflexión, "j'étais imbu alors de la philosophie de Locke et de Condillac, et je raisonnais assez conséquemment"²³. En lo cual se descubre una perfecta coherencia. Pues el método del sensualismo daba en realidad el paso adelante que el solitario ginebrino rehusó.

El análisis de Condillac

La fórmula, desde luego, corresponde a Franz Brentano, quien la defendió en el siglo XIX; pero creo que expresa de modo cabal lo que pensara Etienne Bonnot de Condillac ya en

la centuria anterior: vera philosophiae methodus nulla alia
nisi scientiae naturalis est ²⁴. Pero aún habría que comple-
tarla con una segunda parte, con una segunda ecuación: el
método de la filosofía y de la ciencia natural no es otro-
que el de la misma Naturaleza.

Condillac reconoce dos maestros : el canceller Bacon
y John Locke. Del primero ha aprendido la imperiosa necesi-
dad de un método para vencer las argucias y sutilezas de -
la Naturaleza; como aquel profesaba, "nec manus nuda, nec-
intellectus sibi permissus, multum valet, ni la mano desmu-
da ni el intelecto abandonado a sí mismo sirven de mucho ²⁵ ;
se necesitan siempre instrumentos, artefactos para aquella,
Lógica para el segundo. Por su lado, Locke había llevado -
la observación al orden de las ideas y conocimientos; si -
Aristóteles había hablado de la mente como tabla de cera, -
si pretendía hallar un origen en la sensación a nuestros -
conceptos, no parecía haber pasado adelante. Así que Locke
ocupa con toda justicia el puesto de honor en la historia-
a continuación del griego, y cabría decir que con mayores-
motivos para merecer nuestra admiración y respeto:" inné -
diatement après Aristote vient Locke" ²⁶. Y aun se podría dis-
cutir la justicia de semejante precedencia otorgada a la -
filosofía peripatética, que si bien reconoció la verdadera
raíz de nuestros conocimientos, no supo desarrollarla conve-
nientemente ²⁷, y quedó enterrada entre mil otras cosas has-
ta recobrar su vigor en las páginas del Ensayo sobre el en-
tendimiento humano.

Condillac, como puede verse, no reconocía grandes -
deudas con el pasado filosófico, si por tales ha de enten-

derse una apreciación positiva de ideas tomadas de mano ajena; reconoció no obstante la ventaja enorme que se derivaba del conocimiento de errores ajenos para no tropezar dos veces en los mismos pasos. "L' expérience du philosophe, comme celle du pilote, est la connaissance des écueils où les autres ont échoué; et sans cette connaissance, il n'est point de -
28
boussole qui puisse le guider" ¿ No resulta esto un tanto-
alejado de la simple esquematización a que se somete con frecuencia al sensualismo ? Porque si todo se reduce a atenerse a la sensación, ¿ qué valor tendrían los errores del pasado?

Su propósito radical quedó estampado con toda nitidez en la introducción del Essai sur l'origine des connaissances humaines, aparecido en 1746. En él escribió : "Il me parut-
qu'on pouvoit raisonner en métaphysique et en morale avec -
autant d'exactitude qu'en géométrie... se prescrire,, peut-être mieux qu'ils n'ont fait, un ordre assez simple et assez
29
facile pour arriver à l'évidence". La metafísica, como ciencia, parecía susceptible de un tratamiento lógico análogo -
al que se llevaba a cabo en el ámbito de la ciencia matemática. Pero una vez reconocido esto, hay que procurar obtener alguna mayor precisión.

El monumento científico que ha servido a la época de paradigma es la obra de Newton . En ello Condillac no hace-
excepción alguna. Muy bien subraya Georges Le Roy la conver-
gencia de influjos en su obra: de una parte, Locke; de otra,
30
Newton. "A Locke - escribe - il a ... empruté l'idée d'une
étude descriptive de l'entendement; à Newton, celle d'un prin-
cipe unique, expliquant toute la nature". Son dos deudas bien
distintas, de objetivo la primera, de método la segunda. -

Ahora nos interesa esta segunda.

El método que utilizara el genial inglés lo llamó - análisis, y lo dejó expuesto del siguiente modo: "El método analítico consiste en hacer experimentos y observar los fenómenos, derivar de ellos consecuencias generales, no admitir ninguna objeción que no proceda de algún hecho o de alguna verdad cierta., y no tener en cuenta las hipótesis... Y así se puede pasar por el razonamiento de las cosas compuestas a las simples, de los movimientos a las fuerzas motrices, de los efectos a las causas y de las causas particulares a las generales, hasta llegar finalmente a las más universales. El método sintético consiste en tomar como principios las causas investigadas y comprobadas, y explicar por medio de ellas los fenómenos que originan, y comprobar estas explicaciones³¹". Importa subrayar en lo anterior que lo decisivo es el propósito de permanecer continuamente en la esfera de los hechos. En la inducción usual, con la que en ocasiones se ha puesto en relación este análisis, de hechos particulares se asciende a normas o leyes generales; pero para Newton tal cosa representaría una metábasis eis állo génos, y no un pulcro ateniimiento a la realidad tal y como nos es dada en la experiencia. Pues el caso es que en éstase nos ofrecen hechos, conexos y dependientes unos de otros; cuando uno de ellos, A, aparece al producirse otros, B, C, o D, tenemos razón suficiente para pensar que aquél es el hecho general de que los otros son efectos. El conjunto de hechos generales, en última instancia, nos acabaría por dar la textura más fina y última de cuanto comprendemos bajo el nombre de Naturaleza, que a lo largo de una serie de mani-

formaciones" de su urdimbre radical.

Esta fué, justamente, la suposición con que entró Condillac a estudiar el entendimiento. Tenía ante sí una vasta serie de fenómenos, de hechos. No quería convertirlos en mero punto de partida desde el cual llegar a otra realidad, de carácter general y abstracto, sino enlazarlos en estructura sistemática que culminara en un "hecho general", un "hecho de todos los hechos", que por fuerza había de ser simple para entrar en todo tipo de complexiones posibles. La pista hacia semejante objeto la había desbrozado en sus primeros pasos el talento analítico de Locke; pero no había recorrido todo el camino pues, como cuenta en su Ensayo, más bien escribió este libro un poco a la diablo, sin gran afán de escurpulosidad y rigor³². Si, en líneas generales, el entendimiento dependía de la sensación, era urgente construir el edificio sistemático que confirmara "científicamente" lo ya sabido con menor rigor del que era desear.

No es ésta la ocasión de examinar con todos sus por menores las doctrinas psicológicas de Condillac. Nos importa sólo su orientación metódica, para luego delimitar con justeza las innovaciones que en ella se sintió obligado a introducir Maine de Biran. O quizá sería más exacto hablar de la depuración a que sometió la efectiva utilización del método tal y como había cuajado en la obra del abate, precisamente para hacerlo concorde con su primitiva exigencia de concreción, de ateniimiento a lo real y de exclusión de hipótesis y abstracciones.

Notemos, no obstante, la simplificación que se come

te al referirse al pensamiento de Condillac en bloque, - como si todo él fuera una y la misma cosa. Georges Le Roy ha aclarado de modo suficiente las variaciones que separan la concepción psicológica que se nos ofrece en el Essai sur l'origine des connaissances humaines, de 1746, de la que presenta en el Traité des sensations, publicado - ocho años más tarde. El primero aspira a reconstruir la complejidad de la vida psíquica a partir de la sensación, teniendo como principal instrumento explicativo la existencia de signos en forma de lenguaje; el segundo aspira a salvar al sensualismo del peligro, advertido por Diderot en su famosa Lettre sur les aveugles ..., de idealismo. Si el Essai quiere reelaborar con ventaja la obra de Locke, el Traité se propone escapar de la órbita de Berkeley. Pero en ambos casos, la cosa no ofrece duda: hay un hecho general que es la sensación, del que son transformaciones diversas las otras manifestaciones de la vida psíquica - atención, memoria, juicio e imaginación -. - "Distinguer à l'intérieur de l'esprit les différentes fonctions qui s'y aperçoivent; reconstruire l'édifice de la vie psychologique à l'aide des matériaux ainsi dissociés; et finalement découvrir l'identité foncière de tout ce qui paraissait distinct: voilà son oeuvre"³³. Todo ello, - mediante el análisis.

Para resumir: Condillac propone un método según el cual se ha de partir de la experiencia inmediata para - descomponerla hasta las "ideas simples"; se establece un signo con que nombrarlas distintamente; se las enlaza para formar ideas complejas y proposiciones generales, y se

examina con cuidado el proceso de generación de ideas para, evitando la precipitación, corregir todo error que en su formación pudiéramos haber cometido³⁴. Como expone con acierto Laín," el análisis es el único secreto de los descubrimientos. Pero se preguntará el lector, ¿y cuál es el del análisis? La asociación de las ideas³⁵".

Hemos de volver enseguida en torno a esta cuestión, para tratar de contemplarla a la luz del propio Maine de Biran. No en vano hubo éste de tornar sobre el método - sensualista cada vez que se ponía a escribir la obra que había de encerrar su propia doctrina, para tratar de definir la personal manera de contemplar las cuestiones frente a las demás. Maine de Biran ejemplifica muy bien la situación de quien ha encontrado una realidad nueva, desatendida por cuantos le precedieron, cuyo hallazgo es solidario del modo de pensar con que fué alumbrada. Es tanto una novedad de fondo, como una innovación de método lo que se contiene en sus escritos. Por ello, justamente, andamos con alguna pausa dando vueltas en torno a este último, y a sus varias imbricaciones. Pero como las divergencias se montan siempre sobre un suelo de coincidencia, desde el cual las disparidades son siempre lo que son porque hablan de distinto modo acerca de lo mismo, conviene no pasar por alto el horizonte común dentro del cual Maine de Biran y Condillac van a representar tendencias contrapuestas.

Henri Gouhier subraya con justeza las líneas de fuerza del campo intelectual en que ambas figuras adquieren - perfiles contrapuestos. En primer término, hay el común -

supuesto "empirista", que comporta la renuncia a conocer las problemáticas esencias para atenerse a los fenómenos; a lo que hay que sumar la aceptación por ambos - y ello quiere decir, claro es, la fidelidad de Maine de Biran al postulado antes proclamado por Condillac- de que el principio explicativo que la ciencia del hombre acepte como fundamental habrá de ser "une expérience constante", un hecho ligado a todos los demás hechos habidos y por haber. Que Newton ya lo hubiera proyectado, que lo hubiera realizado en la física, no quita para que se le reconozca al abate francés su mérito propio. En segundo término, hay coincidencia en cuanto a rechazar todo posible innatismo de nuestros conocimientos; si la primera palabra en el asunto la pronunció Locke, no hay duda que el sensualismo trató de acentuar - aquella repulsa al máximo, hasta convertir en innecesario - al menos, eso pretendía en sus rasgos más profundos- la 'fuerza innata' judicativa con que el empirista inglés completaba su esquema psicológico para dar cabida dentro del mismo no solo la pasividad, sino también la actividad reflexiva. Finalmente, y como tercer rasgo común, señala Gouhier la inserción de ambos en la historia filosófica dentro de la misma tradición que arranca de Bacon y sigue por Locke, para dar luego el salto desde las Islas Británicas al continente y reaparecer quintaesenciada en el sensualismo .

Las coincidencias no pueden, sin embargo, ocultarnos la frontera que a ambos separa. O por mejor decir, aquel punto en que Maine de Biran se sintió en radical desacuerdo con su antecesor y maestro, precisamente en nombre de -

las más verdaderas enseñanzas de éste último. Pues la crítica a que le sometió no se fundaba en principios ajenos al sensualismo, sino que recogía su primera exigencia de empirismo y acababa por mostrar que un equivocado camino, al cabo, había frustrado los afanes originarios. Sin tantas palabras, Maine de Biran exigió que la psicología se fundase en una experiencia constante; y negó que la sensación fuera ese principio buscado, ese 'hecho de todos los hechos'. A su juicio, Condillac acabó por utilizar una abstracción como piedra base de su sistema. Era, sin la menor duda, la crítica más dura, más feroz a que se le podía haber sometido: un nuevo "parricidio", como el que en su día cometiera Platón contra Parménides. Examinemos la cuestión paso a paso, fijándonos muy principalmente en las páginas en que quedó tratada, en el Essai sur les fondements de la psychologie... .

Condillac hace de la sensación la pieza básica de su sistema. En último extremo, toda la vida psíquica no es sino el conjunto de transformaciones de la sensación que acontecen por mecanismos asociativos. ¿Qué consecuencias se pueden derivar de ello? O, con más rigor, ¿qué consecuencias saca Maine de Biran de ese principio?

En el Traité des sensations, Condillac, como es bien conocido, imagina una estatua organizada por dentro como nosotros, a la que sólo se le concede el sentido del olfato, a través del cual siente el olor de una rosa. No hay acto judicativo alguno, no hay una sensibilidad interna con que saberse la estatua a sí misma; está invadida abso-

lutamente de olor de rosa, deviene o es olor de rosa; la-sensación en tal caso, no es sino el alma modificada de una cierta manera como consecuencia de una impresión cualquiera, alma identificada con su modificación. Ahora bien, todo el problema se centra en este punto, a juicio de Maine de Biran, ¿No hay en principio más que olor de rosa en la estatua? Entonces no hay un yo uno e invariable que exista como olor de rosa, no hay sujeto para quien exista lo sentido; - semejante sensación, diríamos, no es de nadie, y en tal caso no puede fundar ninguna vida psíquica. O bien mantenemos que hay un yo permanente y distinto de sus modificaciones, y entonces lo que el sensualismo hace es escamotear la presencia de ese yo para fijarse en aquellas, y en tal caso - éstas, las sensaciones, son " un elemento abstracto, y no-³⁷ un hecho real y positivo de nuestra existencia."

En el caso de la segunda interpretación- el yo includo en la sensación sin distinción alguna frente a su contenido-, estamos ante un nuevo caso de contradicción encubierta que Maine de Biran pone de relieve con gran tino. Una sen-sación así tomada encierra en su seno la totalidad de elementos que pueden constituir las más complejas actividades-intelectuales, puesto que éstas no van a ser sino aquella - misma sensación, pero transformada. Es decir, la sensación-explica la existencia de inteligencia, para dar una fórmula bien expresiva; pero ¿ cómo hay sensación en el animal, y no aparecen en él esas complejas transformaciones ? Habrá - que decir que " sus sensaciones no encierran todo lo que - está comprendido en las nuestras; luego hay algo natural o-innato, propio a esta sensación o al sujeto al que está pr

Finalmente si el fenómeno psíquico complejo no es si no sensación, y ésta es el alma modificada, y el alma -co- mo desde un comienzo demuestra Condillac, en el pórtico mis mo de su sistema- es simple : ¿ qué descomposición pretende hacerse de algo que, por hipótesis, es indescomponible?. Es-
tamos, dice Maine de Biran, ante un procedimiento de análi- sis, lógico, en que se manejan símbolos, signos convenciona- les de lenguaje que previamente han sido definidos de modo caprichosos. Sólo cuando se acepta que atención es una sen- sación exclusiva, o que memoria es una sensación prolongada se puede llegar a creer que el fenómeno de atención o memo- ria son descomponibles en un elemento último que es la sen- sación; de cierto que está allí pero porque previamente la habíamos introducido en las definiciones. Logicismo, eso - es lo que hay en el fondo del sensualismo: no una verdadera aprehensión de la realidad, tal y como nos es dada, sino una sustitución de la misma por términos abstractos a los que - se les puede solicitar de un modo u otro para que digan lo- que más nos conviene.

Digamos, de paso, que la crítica biraniana de Condillac ha sido recogida, sin que constara este origen explícitamen- te, en el estudio de Georges Le Roy sobre la psicología de- éste, que deja juzgada en dos líneas - "Un panlogisme: telle est dans son essence la psychologie de Condillac"³⁹. Pero es- to no es lo que de verdad nos importa, sino la exigencia de- empirismo radical, de atenuamiento a lo real, que Maine de Bi- ran percibía como posibilidad fecunda, pero frustrada, en - el sensualismo, y que obligaba a reconsiderar desde la raíz la cuestión del método.

¿ Se encontraría el verdadero camino por los terrenos de la fisiología? ¿ Estarían Charles Bonnet, o Xavier Bichat más cerca de la ciencia del hombre que Locke o Condillac? - ¿ Iba por ahí el seguro camino de la ciencia psicológica ?.

El método fisiológico-naturalista.

Hay un dato que no puede desatenderse, al tratar de representarse con un poco de precisión qué podía hacer un investigador del hombre a fines del siglo XVIII: ese dato, es el materialismo.

Podemos llegar a creer que Condillac representaba la- última palabra científica, pero si su Essai sur l'origine - des connaissances humaines apareció en 1746, un año después lo hacía L'homme-machine de Julian Offray de La Mettrie. - Claro es que las doctrinas expuestas en este último libro- parecieron sumamente peligrosas, y declararse partidario - ferviente de las mismas podía resultar una temeridad. Pero- que no se le adoptara como un estandarte público, ni se le- prodigaran los elogios y admiraciones en letras de molde - no prueba en modo alguno su falta de eficacia e influencia- intelectuales. Es tentación demasiado fácil , y por lo mis- mo sumamente peligrosa, creer que no existe aquello de lo - que no se habla, cuando el hacerlo entraña un riesgo verda- dero.

Con esto no pretendo sugerir una influencia fuerte pe- ro oculta de La Mettrie en la obra de Maine de Biran. En - sus escritos íntimos, en el Journal, donde ninguna censura- ni represión habría que temer, el nombre de aquel no figura

-una sola vez; otro dato a considerar: quizá el libro mejor hecho sobre nuestro autor, el escrito más " desde dentro " de su mundo y de su obra, Les conversions de Maine de Biran, de Henri Gouhier, al que tantas veces hemos de recurrir en el presente estudio, tampoco lo menciona en ninguna de sus páginas. ¿Entonces?

El pensamiento de la Mettrie quizá, quizá no vale, - examinado con detalle, lo que el título de su obra más conocida, El hombre -máquina, capaz de provocar mil diferentes sugerencias por su propia virtud. Hay en él demasiado-vitalismo anacrónico, que permitiría emparejarlo a un Paracelso, o un Giordano Bruno, para ser tomado como un estri^oto científico. Lo advierte muy bien Jean Wahl: su tarea ha consistido en materializar el espíritu, en vez de espiritua^llizar la materia como Leibniz⁴⁰. Hacer del pensamiento una-propiedad de la materia organizada, como la electricidad,-⁴¹ la facultad motriz, la impenetrabilidad o la extensión es algo que tiene la virtud de tornar pardos todos los gatos. Pero si esto es claro, también lo es que había en su obra-conseguido reflejar hondas aspiraciones del espíritu indagador de su tiempo. Nada menos que Dilthey reconoce la fecundidad del esbozo evolucionista que ofrece en su Système d'Épicure, haciéndolo derivar los seres vivos de un barro - original por una serie de tentativas y ensayos, cuando la-⁴² idea pasó de sus manos a las de Lamarck, . Y en el terreno que aquí nos importa, su doctrina de la estricta correla-ción entre los estados somáticos y anímicos, si bien de raigambre cartesiana, logró impregnar ulteriores investigacio- nes que debían poner en claro, con rigor y aportaciones -

empíricas, el papel que en todo esto jugaba el cerebro, -
"Una nada, una fibrita algo más sutil que lo que la ana-
tomía puede descubrir, hubiese hecho dos tontos de Erasmo
y de Fontenelle", escribió en L'Homme machine⁴³ : literaria-
mente, no podía formularse mejor el reto a médicos y hombres
de ciencia para lanzarlos por ciertas sendas.

Y el caso es que hubo quienes recogieron el guante,
no faltaba más. Por eso Maine de Biran pudo perfectamente
ahorrarse el viaje hasta el escandaloso escritor, y quedar
se a gusto entre los libros del suizo Charles Bonnet, o -
los del ideólogo Cabanis. Pues encontraba, en los del pri-
mero nada menos que una "physique expérimentale de l'âme"⁴⁴
en los del segundo una aplicación perfecta de "la lumière
de la physiologie" al terreno metafísico fundamental⁴⁵. -
Conciliar ambos esfuerzos " podría hacer avanzar la ver-
dadera metafísica y presentar el conjunto de fenómenos a-
una luz completamente nueva"⁴⁶. Esto escribe en 1800, en-
plena juventud, y cuando los sistemas materialistas " avai-
sédait mon imagination", según anota en su diario quince-
años después.⁴⁷

Mientras su corazón se inclinaba hacia las sirenas-
materialistas, no podía contemplarlas con suficiente pers-
pectiva. Pero el caso es que muy pronto - quiero decir, -
muy pronto desde que Maine de Biran es alguien, recién pu-
blicada su memoria premiada sobre L'Habitude, en 1802, -
apenas convertido ya en "ideólogo" reconocido y apreciado
por Tracy y Cabanis, se siente incómodo y desasosgado por
el resultado de sus esfuerzos y escribe a Degérando unas-
palabras que, aunque han sido repetidas ya un sinnúmero -

de veces, no es posible omitir aquí. Escribe: "J'ai à me-reprocher surtout des vices de langage, vices qui proviennent dans plusieurs cas du mélange, peut-être déplacé, de la physiologie avec la métaphysique. Si je n'évois affaire qu'à des lecteurs tels que vous, ils sauroient bien discerner le fond de la doctrine d'àvec les formes ou les expressions qui semblent là trop matérialistes. Ils trouveroient sans doute, dans le fond même de mes principes, des armes assez fortes contre un système dangereux et désolant; ils verroient que là où l'on admet, où l'on démontre une fa-culté de percevoir distincte de celle de sentir, une vo-lonté qui intervient nécessairement dans les premières - opérations, et dans le simple jugement de personnalité qui constitue l'être sensible individu, là, dis-je, il est - impossible de tout expliquer par le jeu des organes, comme on pourroit le tenter dans une doctrine où l'on ne recon-noit qu'une faculté, ou propriété sensitive unique et des sensations transformées..."⁴⁸

El texto, si bien un tanto largo, valía la pena de-ser citado en su integridad porque encierra un cierto nú-mero de indicaciones que debemos desplegar si queremos en-tender la actitud de nuestro autor frente a las varias - orientaciones intelectuales de su tiempo. Y no es la menos valiosa aquella que nos permite ver el estrecho parentesco entre el materialismo y el sensualismo, que en ocasiones-queda un tanto en sombra. Coinciden ambas tendencias, por debajo de la disparidad de afirmaciones concretas, en ser dos formas reduccionistas de la realidad humana, que tra-tan de explicarla mediante la apelación a un sólo principio

sea éste la materia en el sentido antes indicado, sea la sensación que se transforma en una pluralidad de fenómenos sólo accidentalmente distintos.

La afirmación de una complejidad real en el hombre, - es, sin duda, el núcleo de la intuición originaria de Maine de Biran, aprendida por cierto en la obra, mucho más ceñida a lo real que preocupada de sistematismos rígidos, de John Locke, pero, digámoslo sin perder momento, reconocida en la textura misma de su vida cotidiana. Como más tarde - trataremos de hacer ver con toda claridad, Maine de Biran ha aprendido muchas cosas en los libros, pero la piedra de toque a que ha sometido toda teoría no ha sido otra que su propio vivir. De una investigación acerca de la mente o el entendimiento, el "human understanding" de que escribía - Locke, cabe decir la sentencia clásica, " de la fabula narratur", esto es, está hablando de cada uno de nosotros; - y cuanto no haya de quedarse en ejercicio escolar, o en - escolástica, por fuerza ha de nacer de un contraste ajustado entre lo que se nos cuenta y lo que nos resulta patente. Pero si no es éste el lugar adecuado para examinar con espacio esa complexión de elementos que a su juicio constituyen al hombre, lo es para indicar que su repulsa a la - simplificación conllevaba, en correlación necesaria, el - abandono de los métodos reduccionistas, y por tanto, la - exigencia de otro nuevo que se estuviera con mayor fidelidad que aquellos a la índole misma de la experiencia vivida.

Por otro lado, conviene subrayar los términos en que descalifica el materialismo a los ojos de Degérando, como - "sistema peligroso y desolador". No puede haber la menor -

duda de que ambos adjetivos pertenecen a una esfera que - podríamos llamar "moral" , y a primera vista parecen un - tanto fuera de lugar dentro de una crítica científica ¿Es esto así?

Maine de Biran, por supuesto, es un empirista. Philip P. Hallie subtitula, con justicia, su libro sobre nuestro filósofo con estas palabras : "reformer of empiricism"⁴⁹ .- Ahora no nos interesan sus reformas, sino su empirismo. Pues bien, de puro sabido corre el riesgo de quedar olvidado el hecho de que el libro de Locke tiene una última pretensión práctica, o si se prefiere moral: "Nuestro objeto no es - conocer todas las cosas, sino aquellas que convienen a - nuestra conducta. Si podemos encontrar las medidas por las que una criatura racional, colocada en la situación en que está el hombre en este mundo, pueda y debe gobernar sus ac ciones y opiniones, no tenemos que preocuparnos porque otras cosas escapen a nuestro conocimiento "⁵⁰ . Por devolver la - tranquilidad a cuantos pensaban que el entendimiento no - era capaz de servir para la vida, por evitar, como él mis mo dice, " el escepticismo y la ociosidad", emprendió el ensayo sobre nuestra facultad intelectual. El último móvil del empirismo es, vistas así las cosas, favorecer e impul sar la vida librándola de las trampas y perplejidades en que puede caerse por un uso indebido de la razón. Un estu dio de las facultades del hombre por fuerza debe contener virtualmente toda una práctica en que éstas se perfeccio nen. Por eso es grave, y es también en cierto modo una - objeción válida, la acusación que Maine de Biran hace al materialismo. El, que tanto gustaba de sazonar de cuando-

en cuando su prosa con una cita latina, hubiera podido a este propósito recordar la frase espléndida de Salustio, "prop^{vivendi} ter vitam, ^{perd}perdere causas", por conservar la vida, perder la razón de vivir. Y así su pensamiento, como más tarde - hemos de ver, encierra una esencial exigencia moral; quiero ser, y por razones radicales, una teoría doblada de una práctica: una psicología, que por su fundamento se torna en metafísica y por sus resultados despliega toda una ética.

Querría también subrayar de ese fragmento de carta a Degérando la lucha que a su través se entrevé, entre el pensador que ha encontrado un pedazo de realidad nueva, - irreductible a lo consabido ya, y el lenguaje con que declararla, que está dominado por los usos previos, inveterados, y que se muestra reacio a plegarse con formas y modos nuevos. El desajuste entre lo que Maine de Biran quería decir y lo que sus amigos creían oírle, es, a mi juicio, un factor decisivo en el anómalo proceso de madura - ción de su pensamiento, a que antes ya nos hemos referido "Cette discussion m'a fait voir combien j'étais encore -
51
loin des mayens de bien faire entendre mon point de vue", y lo que escribe en su Journal a fines de septiembre de - 1814 podría aplicarlo a la totalidad de su vida con la misma veracidad.

Pero todo lo que llevamos dicho a propósito del fragmento de carta de Degérando citado, si bien venía a cuento, nos ha puesto al borde de perder de vista la cuestión principal que perseguimos, esto es, la actitud biraniana frente a la tendencia a convertir la psicología en mero apén - dice de la ciencia fisiológica. Que ello fué, más que una

tentación, una simple pseudomorfosis que sufrió su auténtico pensamiento, bien clara y rotundamente está confesado - en la carta. Conviene ahora que examinemos la actitud de - neta diferenciación entre ambos estudios tal y como se ofrece en su primer trabajo genuinamente personal, la Mémoire-sur la décomposition de la pensée.

A su juicio, la primera unión entre fisiología y metafísica-para nuestros efectos, tanto de psicología: hay-que tener presente que en el siglo XVIII circula la metafísica como estudio de lo meta-físico, de lo inobservable o-⁵²suprasensible, y así la encontrará Kant,-ha sido obra de - Georges Ernest Stahl (1660-1734). Al identificar fuerza - y vida, ha supuesto que ésta última es resultado de una - "fuerza vital", característica y específica de los seres - vivos, distinta de las demás fuerzas mecánicas, " pero situada, en tanto fuerza, en el mismo plano de la realidad"-⁵³como advierte Lán. Y así, a ella cabía atribuir tanto las secreciones de glándulas, la digestión estomacal "comme la pensée dans le cerveau, et le sentiment partout"⁵⁴. Con estas palabras, Maine de Biran se refiere al vitalismo de - Stahl, pero está sin duda pensando en la Histoire physiologique des sensations de P. Cabanis, leída en el Instituto- en 1796 y publicadas en el tomo I de las Mémoires de l'Institut national, sciences morales et politiques, dos años - más tarde. Allí, o en la obra definitiva de Cabanis, los - Rapports du physique et du moral de l'homme, cuya primera- edición es de 1802, se leen estas escandalosas palabras a- que parece estar contestando Maine de Biran: " Nous voyons également les impressions arriver au cerveau par l'entremise des nerfs: elles sont alors isolées et sans cohérence. Le-

viscère entre en action ; il s'agit sur elles: et bientôt -
il les renvoie métamorphosées en idées, que le langage de -
la physionomie et du geste, ou les signes de la parole et -
de l'écriture, manifestent au dehors. Nous concluons avec -
la même certitude, que le cerveau digère en quelque sorte -
les impressions, qu'il fait organiquement la sécrétion de -
la pensée ^{55 "}. El afán de resolver los problemas psicológicos
por reducción a su infraestructura somática, y muy en parti-
cular a su dimensión nerviosa y cerebral, en línea con los
estudios de localización cerebral de las diversas funciones
que emprendiera Gall. ¿ Qué dificultades ofrecía a juicio -
de Maine de Biran?.

Vamos a tratar de sistematizarlas, aunque para ello -
hayamos de dar a su pensamiento una rigidez de que original-
mente carece. Primera objeción : la simplificación del -
hombre. La tesis fisiológica va emparejada con la sensualis-
ta-materialista. El hombre reacciona a alteraciones mate-
riales, producidas por los objetos del contorno, que afec-
tan a los órganos sensoriales, cuya estructura material es
perfectamente determinable. El sistema nervioso transmite
esta acción al cerebro, y a una cierta parte del mismo, -
transformando la situación de sus fibras - hoy diríamos -
neuronas, pero para el caso es igual. Tenemos entonces cier-
tas sensaciones, por ejemplo. ¿Cuál es su última consis-
tencia? El fisiólogo responderá recondándonos todo el pro-
ceso anterior, y dirá: cierta modificación de tal o cual -
parte del cerebro. La estructura de semejante explicación,
si entiendo bien a Maine de Biran, sería ésta: primero -
tendríamos una acción exterior, representable en una imagen,

en que una cosa extensa y material afecta o choca - tal y como Demócrito hacía estrellarse las copias etéreas de los objetos en la retina del contemplador- contra la estructura física del hombre; segundo, esta acción, perfectamente individualizable en su aquí y su ahora, aparece seguida de una alteración en el cerebro que podemos controlar gracias a - que el órgano material sensible nos resulta determinado y - también las últimas conexiones que mantiene con el centro - del sistema; tercero, este proceso, hasta aquí extenso y - temporal, nos resulta ligado al estado psíquico correspondiente, de modo que éste queda individualizado, como diría un escolástico, por su relatio ab origine.

Sí, pero ahora tómese un acto que no sea resultado - del exterior, sino por el contrario algo radicalmente íntimo y subjetivo, o si se prefiere, personal; un acto, pues, del que no cabe tener imagen extensa, ni tampoco determinación temporal mensurada con criterios externos o, como diría Bergson, especializados. El acto surge del yo, de su misma entran - ña; y resulta que para concebirlo fisiológicamente, como - el anterior, habríamos de partir de ese yo como de un objeto o de un fenómeno, para luego asignarle de este modo su ori - gen correspondiente. Pero el yo " ne se voit point comme - 56 objet, ne s' imagine point comme phénomène" : ¿ qué materia - lidad cabría entonces asignarle como antecedente?. En menos palabras: la tesis fisiologista, que resultaría aceptable si el hombre no fuera sino un ser pasivo, parece incapaz de - dar razón de los actos en que éste se manifiesta como fuer - za personal, activa, originaria y originante a un tiempo.- "Si tout l'homme était réduit à la vie sensitive, animale-

ou organique, les physiologistes ou matérialistes tels que Cabanis, pourraient passer pour avoir établi une science-⁵⁷ vraie de l'homme " ; pero justamente toda la obra de Maine de Biran tiene como factor común este designio, a saber, mostrar que en esencia el hombre es una fuerza activa, al menos en la medida en que es propia y formalmente hombre. De modo que esta primera objeción envuelve , como apoyo a tergo, la totalidad de su pensamiento.

Segunda objeción: cabría llamarla " la amenaza de irreductibilidad" ¿De qué se trata ? La cosa es sencilla: impresiones diversas, proceden unas de un sentido, otras de otro, causadas por realidades materiales distintas, si dieran como resultado un mismo estado o modo subjetivo, - ¿ no nos resultarían, con criterio fisiologista, irreductibles entre sí? Maine de Biran pone, en nota a pie de página, un ejemplo con que esclarecer su idea: se refiere a la reminiscencia. Si, para tomar la fórmula de Condillac, decimos que la memoria no es sino la persistencia de una sensación cuando ya ha desaparecido el objeto que provocara la alteración, ¿ cómo seríamos capaces de hablar de memoria a secas, si lo único que tendríamos delante es - excitaciones bien de las localizaciones cerebrales correspondientes a la vista, bien al olfato, etc. entre sí irreductibles? Memoria en ningún caso sería un concepto individualizado y pleno de significación para nosotros, sino - un cierto tipo de generalidad que exige última concreción, como puede acontecer con "vitalidad", o "motilidad", abstracciones sustantivadas de un modo que poseen ciertas entidades cuyos rasgos, en la comparación, resaltan como -

comunes. Y en estricta doctrina fisiológica, ni memoria, - ni atención, ni conciencia, hubieran tenido sentido como - simples términos.

Tercera objeción: "La insuficiencia del punto de vista fisiológico". Hay una clasificación de fenómenos psicológicos - recordar, atender, ser consciente de algo, y tantos otros más- . Llegamos a disponer de una doctrina de las localizaciones cerebrales absolutamente correlacionables - con la primera. Pero esto quiere decir que hemos partido- de aquella, y hemos ido asignando facultades y funciones- a tal o cual parte del cerebro. Ahora bien, "ou cette der- nière division -(la estrictamente psicológica)- se trouve déjà confirmée et vérifiée par son critère approprié, la- réflexion et le sens intime; ou bien elle n'est qu'arbitrai- re, conventionnelle et provisoire". En el primer caso, la doctrina de las localizaciones no añade nada a la realidad de la primera clasificación; en el segundo, se correría el peligro de que se multiplicaran los términos psicológicos para^{que} el fisiólogo se entregara a una correlativa prolife- ración de localizaciones, teniendo así motivos " de assig- ner une petite place dans le cerveau pour y loger la nou- velle faculté élémentaire"⁵⁸

Finalmente, cabe señalar como última objeción de - Maine de Biran a la identificación psicología-fisiología- una que, en cierto modo, es más radical, al tiempo que su alcance va mucho más allá de los meros términos de la cues- tión. Se podría designarla como "objeción de la heterogenei- dad de las ciencias".

En efecto, a lo largo de su obra teórica una y otra vez reaparece el problema que había de ser control en el

siglo XIX, de la diferencia entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu", aunque en ningún caso se lleguen a emplear estos términos. Como es bien sabido se llega a ello a partir del enfrentamiento entre el positivismo de Comte, briosa continuación de la línea empirista que va de Bacon a la Ideología, con la primacía de la razón práctica kantiana que conduce hacia la doctrina del espíritu objetivo hegeliano; en términos más reducidos, se trata de ampliar la obra de fundamentación de las ciencias naturales, que iniciara Kant, mostrando el genuino carácter científico de los estudios acerca del hombre-filología, derecho, historia, y muy particularmente la psicología-, proyecto que hizo suyo el ~~en~~epokantismo. Windelband, Rickert, pero sobre todo Wilhelm Dilthey son los nombres que se asocia inmediatamente con el tema. Pero el caso es que el planteamiento y la orientación que acabaría por dársele está ya en los escritos de Maine de Biran con cabal comprensión. Aquí por fuerza habremos de sesgar rápidamente sobre ello, pero procuraremos que la prisa no degenera en oscuridad y confusión.

Y por de pronto, una cosa es clara: la fisiología es, metodológicamente, una ciencia natural. Ahora bien ¿puede una ciencia de este tipo dar cuenta cabal de los fenómenos psíquicos? Es lo que hay que ver. Pero para plantear siquiera la pregunta hacía falta una valentía que no sospecharíamos en el tímido, inseguro y delicado meditador de Grateloup. Pues, al fin y al cabo, su sola formulación encerraba al menos la posibilidad de que la ciencia de la Naturaleza, que había avanzado espectacularmente del Renacimiento al Imperio Napoleónico, hubiera de reconocer

su limitación y parcialidad y aceptase compartir su dominio con otras formas de pensamiento. La época entera es, ^{en} oier to modo, resultado y creación de una creencia sólida en la ciencia, que no es sino un método con que la razón desvela lentamente la estructura de la Naturaleza. Se piensa en la química, en la zoología, pero hay que cuidarse mucho de olvidar la declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Por aquí, sin duda, se encuentra una de las raíces del ostracismo a que se entregó, voluntariamente, - Maine de Biran como escritor; por aquí también, habría que tratar de explicar aquella dificultad suya de hacerse com prender aún por sus más próximos amigos; por aquí, en fin, se entendería su otoñal confianza en la futura comprensión de sus escritos por parte de los discípulos de Victor Cou sin: sin acabar de darse cuenta de que el espiritualismo - que venía ^{era} tan sólo una sencilla inversión del materialismo precedente. ⁵⁹ Sea de todo esto lo que fuere, lo cierto es - que Maine de Biran tuvo conciencia del giro que representaba su actitud ante el método baconiano, y esperaba ser - juzgado "comme le serait celui qui contesterait l'exis ten ce de la lumière à ceux qui voient et le mouvement à ceux - ⁶⁰ maro hent" .

A su juicio, la ciencia natural , tal y como se cons tituye en manos de Bacon, su célebre restaurador" como él gusta de llamarle una vez y otra, utiliza el método "d'ex ⁶¹ périence et d'induction" . Sigue los preceptos de ob - servar, clasificar, formular las leyes y buscar causas de los fenómenos, tal y como el canciller inglés establecie - ra. Su objeto lo constituyen los fenómenos que acontecen - ⁶² en el espacio, siempre individuales pero sometibles a -

un proceso de comparación que destaca "leurs faces analogues"⁶³, de dónde se pasa "à la formation des idées abstraites de genres, de classes"⁶⁴; se determinan, en fin, las relaciones más generales, en que se establece el orden de sucesión de los fenómenos, y así se fijan las leyes que los rigen. En todo este método, "le principe de causalité ne peut être donné que comme un rapport dont l'antécédent suppose le conséquent"⁶⁵, y las relaciones generales que se obtienen son, por razón del punto de partida sobre que están construídas, "contingentes et variables"⁶⁶.

Completamente distinta es la ambición de la psicología tal y como Biran la concibe. Para comenzar, el objeto sobre el que versa no es algo exterior sino interior al hombre mismo, y lo que pueda entenderse por observación será ya, a radice, algo distinto de lo que por esta se representan en la ciencia natural. Encima de lo cual hay que añadir el hecho de que los fenómenos de que el psicólogo quiere dar razón no son espaciales y por el contrario sí son temporales; que las leyes estructurales de la conciencia aspiran a ser necesarias y universales; en fin, - que el hombre, que si por una de sus facetas es pasivo, por otra es activo y se sabe causa de los actos y movimientos libres y voluntarios, ha de ser comprendido mediante la utilización de una idea de causa - y correlativamente, de la ^{de}causación o efectuación - muy otra que la de simple sucesión.

Todo lo cual quedará mucho más claramente expuesto - si hacemos ver con algún detalle en qué consiste el nuevo método biraniano, y cuáles son sus más saliente disparidades con el baconiano empleado por la ciencia natural.

La reflexión biraniana

Comienzo aquí por advertir que atiendo tan sólo a lo que puede y debe llamarse el auténtico "biranismo", es decir, el pensamiento que cuaja en su memoria sobre la descomposición del pensamiento y que, con ampliaciones y desarrollos posteriores, sigue constituyendo el fondo de sus escritos últimos; por tanto, que me desentiendo de las formas balbuceantes e inmaduras de sus escritos juveniles, e incluso de su primer trabajo -que fué, no se olvide, el único libro publicado en vida, L'influence de l'habitude, -, respecto del que ya hemos visto el juicio de su autor en la carta a Degérando antes mencionada.

Aquella carta, con todo el desasosiego intelectual que comporta, es de 18 de octubre de 1802. En el año siguiente, se ocupa de una nueva memoria destinada a un concurso del Instituto cuando muere su mujer y, con ello, se abre una grave crisis biográfica que dura hasta la primavera de 1805. El 25 de abril, en otra carta con igual destinatario, cuenta cómo al revisar las notas y apuntes del estudio que dejó interrumpido " je me suis nettement convaincu de la révolution totale qui s'est faite dans mes idées et mes sentiments. Je ne me conçois plus : il faut que j'apprenne de nouveau ce que je savais"⁶⁷. Acaba de ponerse a trabajar para un nuevo concurso del Instituto que éste ha hecho público el 23 de marzo; por eso, con toda justeza, Gouhier ha podido escribir que " c'est donc entre le 23 mars et le 25 avril 1804 que Maine de Biran est devenu biranien"⁶⁸. - Pues bien, de esa nueva manera de saber las cosas que vienen a luz en este tiempo, es de lo que voy a ocuparme aquí.

No ocultaré que tropiezo con una grave dificultad en la exposición. ¿Cómo hablar de un método sin dar precisio nes acerca de su finalidad? ¿Cómo hacer abstracción del - objeto recién descubierto para el que había sido pensado? Es difícil tratar del método de Maine de Biran - como del- de cualquier otro filósofo o científico- sin poner antes - en claro qué realidad nueva, por su peculiar carácter o - estructura íntima, ha hecho inútiles los procedimientos in telectuales precedentes.

En nuestro caso, sin embargo, creo que es posible lle gar a una solución de compromiso que satisfaga nuestras - necesidades. Unas breves referencias generales resultarán - suficientes por ahora, en espera de un desarrollo más cabal en los capítulos siguientes.

¿En qué consiste, pues, el descubrimiento de Maine - de Biran? Volvemos a formular nuestra pregunta, y contesta mos: en que el hombre es un ser relativo y no, - al menos, no primariamente - un absoluto, una sustancia, Pero esto - requiere alguna explicación.

El hombre sabe algo, y se sabe a sí mismo, justamente en el fenómeno que llamamos tener conciencia de un algo, de un objeto. Ello implica una dualidad, el sujeto que sabe - y se sabe con lo otro que él. "Conscience veut dire science ⁶⁹ avec ... science de soi avec celle ... de quelque chose"

Ahora bien, ¿Cómo habrá distinción entre sujeto y objeto si el primero es mera y pura pasividad que deviene, como de - cía Condillac, sus modificaciones?. Todo cuanto es percibi do o sentido por un yo es un hecho, " un fait", y "tout - fait a un caractère de relation essentielle; c'est un ra -

pport à deux termes ou un composé de deux éléments distincts et non séparés l'un de l'autre, savoir d'un sujet qui perçoit et d'un ^{objet} qui est perçu." ⁷⁰

¿Dónde se encuentra el hecho de todos los hechos, como pretendía hallar un Newton o un Condillac? ¿Cuál es el hecho primitivo, como le llama Maine de Biran? Y ello significa, en cierto modo, el fenómeno prototipo de conciencia de, claro está, que ha de ir involucrado en todos los demás,

La determinación de ese hecho primitivo se logró precisamente al seguir las huellas trazadas por Destutt de Tracy en sus primeros estudios, orientados en una dirección que luego él mismo había de abandonar. No es cosa de detenerse en ello demasiado: Condillac partía de la sensación que invade al sujeto y que, reducido a pura pasividad, se convierte en lo sentido; por ahí se iba derechamente al idealismo de Berkeley - esse est percipi - puesto que la sensación es, al fin y al cabo, subjetiva y no lleva en sí misma rastro alguno de exterioridad; Tracy, para obviar la cuestión, se fijó en que hay un sentido que nos abre a lo otro que el yo, el tacto, que en cuanto presión nos ofrece la dualidad yo-fuerza frente a lo otro-resistencia. ⁷¹ Reconocida la importancia del effort moteur, no había más que seguir por ahí para que resaltase la condición activa, dinámica y causativa del yo, el moi en el seno del hecho primitivo, Y como fuerza o actividad, su carácter de relativo al término resistente, con el que se encuentra siempre complicado, co-existiendo en co-mplexión primitiva. "Tout est antithèse pour l'homme; il est en lui-même une antithèse ⁷² primitive et ineffaçable; il en forme une avec l'univers"

aquí está, en pleno acierto de expresión y de pensamiento, el mejor Maine de Biran. Ahora bien, todo esto tiene ciertas consecuencias metódicas, que conviene subrayar.

En primer lugar, el hecho de que el yo sea algo relativo y no absoluto, referido a lo otro que él, imposible - de ser pensado inmediatamente como una sustancia que reposa en sí misma y se basta a sí misma - ello valdría tanto, según sus propias expresiones ⁷³, como pensar un antecedente sin consecuente, una causa sin efecto, una fuerza sin un término sobre el que ejercerse - nos enfrenta con el problema considerable de separarlo en medio del complejo integrador y primario que es el hecho de conciencia. Y ello no puede tener lugar por medio de un proceso de abstracción de notas comunes obtenidas de las distintas "sensaciones" o, para decirlo con palabra más de nuestros días, de las diferentes "vivencias", sino por un método en que ese yo desga^{je} o criba cuanto en el hecho de conciencia está puesto - por él o es él mismo "en acto segundo" según la terminología escolástica. Hay, pues, que llegar al yo no como un algo abstracto sino como una realidad abstrayente, separante, que se abstrae o separa a sí mismo: "abstrahens (ou se abstrahens) plutôt qu'abstractus" ⁷⁴. En vez de obtener un concepto general, cada vez más amplio de extensión por una progresiva simplicidad de su comprensión, como acontece con los géneros y las clases, estamos en la precisión de aprehender una realidad absolutamente concreta, individual, única. De aquí una primera objeción a los métodos empleados - habitualmente en la ciencia natural.

Otra faceta del asunto es, quizá aún más radical que

la precedente. Hasta el punto de que, si hubiera de aventurar mi juicio acerca del choque que hizo saltar la chispa de la meditación original de Maine de Biran, apenas dudaría en señalar este punto. Se trata, al cabo, de una radical contraposición, que en su forma más esquemática se dejaría reducir a la contradicción siguiente: en la ciencia-natural, la causalidad se entiende con todo rigor como una sucesión, y causa es ni más ni menos que un principio; en el hecho primitivo, la causalidad ha de interpretarse como una actividad, como una fuerza que se expande y despliega en la efectuación de su término; o si se quiere manifestar la misma idea con cierta variación, digamos que en el conocimiento natural nos está dado inmediatamente el efecto, - y la causa es siempre un terminus ad quem alcanzado de forma hipotética por nuestro razonamiento indagador, mientras que en el effort causa y efecto están presentes a un tiempo, como términos relativos e inseparados, y la primera es siempre un terminus a quo o punto de partida, si vale la expresión, a la vez del efecto y de mi conocimiento de ambos. En suma, el descubrimiento del effort torna insoportable la idea de causalidad que desde Bacon se venía manejando. Frente a lo que cabría denominar "visión exterior del proceso causativo" Maine de Biran pone en luz una nueva - y contrapuesta "visión interior" del mismo. ⁷⁵ Pero esto puede y tiene que tener consecuencias decisivas, porque precisamente la ciencia, es, sea cualquiera el valor que luego se atribuya a las expresiones, cognitio certa per causas. Maine de Biran repite en varias ocasiones la idea de un oscuro filósofo, de origen francés y establecido en Berlín, -

Louis -Frédéric Ancillon⁷⁶, para quien el principio de -
causalidad es " el padre de la metafísica"⁷⁷. Todo lo cual
se traduce en una última heterogeneidad de conocimientos, -
o si se quiere, de ciencias, puesto que la causa funciona
en cada caso con un valor distinto. Y ella, al cabo, encie-
rra " la clef des diverses méthodes ", como en cierta oca-
sión escribe Maine de Biran.⁷⁸ Con mayor explicitud: " c'est,
dis- je, surtout dans l'application générale et nécessaire
du principe de causalité que la méthode de l'expérience-
nous paroît devoir s'éloigner d'avantage de celle qui s'ap-
proprie à une véritable science des principes."⁷⁹

Todo se reduce ahora a saber cómo piensa Maine de Bi-
ran aprehender esa realidad activa, dinámica y relativa que
es el yo. O lo que es lo mismo, que nos precise su método-
Y ha de comenzarse por reconocer que en su obra, en la que
faltan páginas dedicadas a esta cuestión, queda mucho más-
claramente establecido lo que no ha de hacerse que los pa-
sos efectivos que hay que dar para ponerlo en ejecución -
efectiva.

Trataremos, no obstante de lograr aquí una recons-
trucción del mismo, siguiendo las indicaciones que en varios
de sus trabajos fué dejando caer, como de paso-, nuestro fi-
lósofo.

En primer lugar, el hecho primitivo sólo resulta cap-
table " desde dentro " del sujeto mismo, desde la concien-
cia que ejecuta el esfuerzo y para quien lo resistente está
valga la expresión, resistiendo. Se trata, pues, de una -
observación " par l'intérieur "⁸⁰, que con gran frecuencia
aparece designada como reflexión.

¿ Con qué se lleva a cabo la tarea reflexiva? Evidentemente, no con los sentidos externos, tampoco con la imaginación - entendida como facultad de tener imágenes- puesto que ella supone un espacio que, justamente, resultará - derivado del "hecho primitivo" y no antecedente del mismo. Maine de Biran se refiere explícitamente a un " sens intime" , sentido íntimo, que sería algo así como el órgano de la reflexión. ¿ Se trata, como ha sugerido Jacques Paliard⁸¹ de una "ambiguité bien remarquable" de la terminología de nuestro meditador, en que se identificarían " sens intime" y " reflexion" sin beneficio de claridad para ninguno de los dos conceptos ?.

En realidad, aunque ambos términos puedan funcionar, llegado el caso, como sinónimos, apunta cada uno hacia direcciones de intelección distintas. Hablar de reflexión nos lleva a pensar en una actividad que vuelve sobre sí misma, mientras que " sentido íntimo " indica una facultad o capacidad que aparece contrapuesta a aquellos que están precisamente vertidos hacia el exterior. De sentido íntimo a reflexión diríamos, pues, que va una distancia análoga a la que media entre facultad y acto, o con imagen inexacta pero vivaz, entre ojo y visión. Así, Maine de Biran habla del⁸² "acto de apercepción o de reflexión" , pero en cambio puede anotar que la observación interior se lleva a cabo con-⁸³ "un sens tout intime" , expresión evidentemente formada - en estricto paralelismo con " sentido exterior". Pero nada de esto tendría real interés si la distinción entre facultad y acto no tuviera mayor alcance que una pura sutileza-escolar; ahora bien, no es así. Y no es porque si la refle

xión de un acto en el que nos aprehendemos a nosotros mismos, no es un acto permanente, no está siempre " en acto" - ni dura en forma inercial sin interrupciones, sino que por el contrario está ligado a la actividad del yo, a sus esfuerzos, y en éstos y por éstos se constituye. El ateniimiento - estricto a los datos de la experiencia obliga a plantear el el problema de que el yo, presente y manifiesto para sí como uno e idéntico, en forma de yo mismo o de mismidad, padece por otro lado interrupciones, intermitencias - de las - que la más cotidiana y habitual resulta el sueño, claro - está. Lo cual nos pone sobre la pista de uno de los más interesantes descubrimientos que había de hacer Maine de Biran: que no puede identificarse, sin más, - como, por otra parte, venimos haciendo en este trabajo, por razones obvias de comodidad, - hombre y yo, que éste es una cierta actualización del primero, y que, por tanto, si cabe hablar con toda razón de un nacimiento del hombre, también es posible referirse a " la seconde naissance, celle de la personne" ⁸⁴ como en alguna ocasión ha hecho. La reflexión es el acto - personal en que nos sabemos a nosotros mismos con lo que - no es yo, gracias a que en el acto en que se nos presentan los objetos nos estamos siendo presentes con absoluta inmediatez a través de lo que, por analogía, cabe llamar un sentido íntimo.

¿ Cómo se lleva a cabo la reflexión? En el Journal - emplea dos verbos para sugerir el tipo de actividad que la constituye: " constater " ⁸⁵ y " exprimer ", constatar y expresar los hechos interiores . Y como éstos son siempre, de una u otro modo, actos del yo, cualquiera que pueda ser su-

objeto, se tratará siempre de concebir con el mayor detalle posible los enlaces o relaciones que guardan los diversos elementos con la unidad fundamental, con el moi que los estructura en forma de "hecho de conciencia". En vez de llevar a cabo una faena abstractiva, se tratará más bien de lograr una individualización creciente de los actos. Como, por otra parte, esta reflexión lleva a la raíz del fenómeno consciente, la presencia de lo que en ella se descubre no simplemente es visto, o si se me acepta el neologismo, videnciado, sino que se le contempla in statu original, o evidenciado: el conocimiento reflexivo es inmediato - al no recurrir a intermediario alguno - y evidente; el sentido íntimo es justamente "source réelle et unique de toute évidence" ⁸⁷, puesto que no puede haberla sino para un sujeto, y éste se constituye a través del esfuerzo y como fuerza consciente.

En cierto modo, el tema de nuestro estudio es esta reflexión biraniana. Nos proponemos en él llevar a cabo una confrontación de las vivencias psicológicas, tal y como aparecen recogidas en el amplio Journal que fué escribiendo a lo largo de los años, con las teorías en que pretendía sistematizar aquellas elaboradas una y otra vez en sus memorias académicas. No buscamos tanto "su idea de la reflexión" cuanto los modos reales como llevó esta meditación a ejecución; no es una doctrina, sino una práctica lo que tratamos aquí de poner en luz; nuestra aspiración última sería alcanzar a entrever cómo Maine de Biran daba el salto desde sus intuiciones íntimas e inmediatas hasta la formulación conceptual de las mismas. Ya veremos cuánto conseguimos -

avanzar en este camino.

Lo dicho, sin embargo, basta para que nos hagamos una cierta idea de la distancia que alcanzó nuestro filósofo a reconocer entre ciencias de la naturaleza y ciencias del - espíritu; la misma que, en definitiva, separaba su método - del preconizado por Bacon. El solo enunciado de las contra - posiciones alcanzará a revelarnos la anticipación con que - llegó a pensarlas, mucho antes de que la cuestión fuera sóli - ta y normal en Europa.

Las ciencias naturales utilizan la observación exte - rna, mientras la psicología emplea la observación interna; es - tudian los primeros fenómenos espaciales, mientras la segun - da sólo tienen ante sí fenómenos temporales; la experiencia en aquellas sólo autoriza la formulación de leyes contingentes y variables, mientras que en ésta se enuncian leyes univer - sales del pensamiento; en fin, causa se entiende en el primer caso como principio de sucesión, mientras que en el segundo aparece como fuerza real y ejecutadora del efecto. ⁸⁸ Y to - davía cabría añadir esta última divergencia entre ambos ti - pos de ciencia: para las ciencias de la naturaleza, conocer es justamente abstraer, generalizar, para obtener clases y géneros, mientras que la tendencia originaria de la psicolo - gía va en sentido contrario, como aspiración a la mayor - concreción e individualización de los fenómenos; los cono - cimientos naturales - cabría decir - son mediatos, en esa for - ma de mediación que es la imagen sensible, al par que los - psicológicos son inmediatos y van dotados de evidencia - al - menos, en su último fundamento. ⁸⁹

Evidentemente, Maine de Biran hubiera asentido con - fervor a la división de las ciencias, en nomotéticas o for -

muladoras de leyes e idiógráficas o descriptivas de una singularidad, tal y como a la vuelta de los años había de hacer Windelband. Pero tampoco hay duda de que hubiera tenido - y con razón-, por propias otras ideas psicológicas más concretas y de fondo.

No es este el momento ni el lugar adecuado para hacer el inventario de las doctrinas que podrían reconocer el meditador de Grateloup un antecedente o un precursor. Pero en cambio hay que señalar toda la importancia que se debe atribuir a su preocupación por distinguir a la psicología de las ciencias naturales, tal y como hemos ido aquí notando. No por razones de historia de la psicología que desde luego serían de peso a la hora de valorar la figura de nuestro filósofo, sino por algo más hondo: porque con semejante discusión Maine de Biran está tocando el arduo problema de la índole óptica de la subjetividad y de los modos correctos e incorrectos de su conceptualización.

En efecto, que la psicología sea o no ciencia del espíritu, o más bien lo sea de la naturaleza es cuestión, a última hora, secundaria. Lo decisivo es el descubrimiento suyo, de dónde derivan con rigor lógico las demás disquisiciones, según el cual el hombre, o mejor, el yo tal y como ha de entenderlo un empirismo riguroso que no trate de suplantar los hechos con categorías procedentes de otros órdenes de la realidad, tiene que ser concebido no como cosa, sino como fuerza, o como en otras ocasiones - escribe aún más correcta y adecuadamente, como persona. "Concevoir et exprimer l'âme humaine sous la notion universelle et objective commune à tous les êtres de la na-

ture, c'est bouleverser et détruire le monde intérieur ...
Concevoir et exprimer l'âme humaine au titre subjectif du -
moi individuel, tel qu'il se manifeste, c'est concevoir ce-
qui est compris dans le fait de conscience " : aquí está -
90
planteado, con toda nitidez, el asunto.

Se encierra aquí, al fin y al cabo, el problema esen-
cial de la psicología como ciencia, y por ello, del carác -
91
ter propio de su categorización. Como unos años más tarde
había de decir Dilthey, " no seremos mejores discípulos de-
los grandes pensadores científico-naturales por el hecho de
trasladar a nuestro campo los métodos encontrados por ellos
sino, al revés, plegando nuestro conocimiento a la naturale-
za de nuestros objetos y comportándonos respecto a estos de
igual modo a como ellos se comportan con los suyos. Natura-
92
parendo vincitur ". A estas alturas creo que nadie dudará
de que Maine de Biran, de no haber asentido, hubiera quizá
sido por sentirse " plagiado" en el fondo de sí mismo.

Estamos en este punto metidos de las más complejas -
cuestiones, como se ve. ¿Cuál es el objeto de la psicología
y cuál su índole propia ? ¿ Es la introspección su método -
más idóneo ? ¿Lleva tan siquiera a alguna parte ?.

A estas preguntas no hay sino una respuesta: tratemos
de verlo. Para lo cual hemos de aprovechar al máximo las po-
sibilidades que nos ofrece la obra, amplia, variada, llena-
de sorpresas al lector atento, de Pierre de Maine de Biran-
Que no es escaso su valor para nuestro empeño se hace paten-
te al considerar esa inestimable duplicidad de direcciones-
que, no por azar, en él coinciden : de un lado, es un miembro
egregio de lo que Sainte-Beuve acertó en cierta ocasión a -

llamar la " familia de los meditativos interiores "⁹³, denominación que se podría convertir sin graves pérdidas con la de " ensimismados "; a ello alcanzó a unir la preocupación por la teoría, por el concepto y el rigor científicos. Pero lo que importa aquí no es tan sólo que Maine de Biran fuera ambas cosas, no; lo grande es que, como escritor, dió testimonio cumplido de los dos afanes que dividían, o mejor aún, integraban, su espíritu. Su Journal nos ofrece la insólita perspectiva de un psicólogo contemplando desde dentro, desde la intimidad más efectiva; sus Memorias, el contrapunto con que comparar sus hallazgos personales una vez que estos han sido sometidos a la criba del sistema; de un lado tenemos la experiencia, mientras el otro nos ofrece la teoría.- ¿ No es tentador llevar a cabo un confrontamiento de ambas con alguna calma ? Ello, al cabo, nos permitirá obtener una más cabal comprensión de lo que de novedad, y de verdad, la te en sus escritos acerca de la realidad, siempre problema e inquietud, que es el hombre.

- I J. I, 198
- 2 O.VI, 148-149 (A Degérando, 18-X-1802)
- 3 G. Marañón, Amiel. Un estudio sobre la timidez, Espasa-Calpe Arg., 3ª ed. Buenos Aires, 1949; cfr. sobre todo-
p. 74.
- 4 Por ej., J. II, 114; cfr. La Valette -Monbrun, introd.
al Journal intime, e. etc. I, XXIV
- 5 H. Gouhier, OMB, 6; y también su Introd. a O.ch., p. -
17-18
- 6 Rousseau, Confessions, Charpentier, Paris, 1847, p. 28
(p. I. liv. I (
- 7 Id. , Profession de foi du Vicaire savoyard, J.J. Pauvert
s.l. 1964 (ed. H. Falcon), p. 69, 71, 78
- 8 Id, p. 92 , y en general el capitulo VIII
- 9 Idem., p. 65 ss
- 10 Idem., p. 60
- 11 Rousseau, Confessions, p. II, liv. IX, ed. cit, p. 492,s
- 12 Gouhier, OMB, 18
- 13 O. I, " Cahier-Journal, " 69
- 14 O. I, 68-69 (texto 1794)
- 15 Montaigne, Essais, lib. II, ch. 1, Lavigne, Paris, 1843,
p. 209
- 16 Pascal, "Pensées ", Oeuvres complètes , Ed. du Seuil, Pa-
ris, 1963, p. 504 (ed. Brunschvicg, núm. 164)(trad. E.
d'Ors, Garnier, Paris , p. 227: " quien no ve la vanidad
del mundo es que él es, en sí mismo, muy vano. Así ¿ quién
no la ve excepto los jóvenes que están tódos en el ruido,-
en la diversión y en el pensamiento del porvenir? Más qui-
tados la diversión y los vereis secarse de fastidio; -
sienten entonces la nada sin conocerla ").

- 17 Ibidem, p. 584 (ed. Brunschvieg, num. 455)
- 18 Rousseau, Profession de foi, 66; Emilie, II, 14
- 19 Idem. Prof. 92
- 20 Idem. Du Contrat social, Paris, Anné III, lib. II, ch. -
iv, p. 50
- 21 Idem. Discours sur les Sciences et les Arts, Flammarion,
Paris, s. s. p. 15
- 22 O. I, 70
- 23 J. III, 212
- 24 F. Brentano, El porvenir de la filosofía, Revista de Occidente, Madrid, 1936, p. 37
- 25 F. Bacon, Novum Organum, lib, I, afor. ii, (Opera, ed.-
cit., 279)
- 26 Condillac, (Oeuvres philosophique, Dufart, Paris 1795)
VI, p. 228
- 27 Idem. I, XVI
- 28 Idem, I, p. 11 y 12
- 29 Idem,
- 30 Georges Le Roy, La psychologie de Condillac, Boivin, Paris, 1937, 33
- 31 I. Newton, Optica, lib. III, q. 31; cit. en J. Marías, -
Obras, Revista de Occidente, Madrid, t. IV, 1959, p. 74.
- 32 J. Locke, Essay ..., " The Epistle to the reader ", ed.
cit. I, p. XXXII, ss.
- 33 G. Le Roy, La psychologie ... ed. cit. p. 220
- 34 Cfr. P. Laín, " Vida y obra de Francisco Xavier Bichat",
en Bichat (Col. Clásicos de la Medicina), El Centauro,
Madrid, 1946, p. 18-22
- 35 Cfr. idem. p. 22 (V. textos en O. ph, I, 99, ss)

- 36 Gouhier, OMB, " L'école de Condillac ", ch. II, p. 71-77
- 37 O. VIII, 157
- 38 O. VIII, 160
- 39 G. Le Roy, La psychologie ... ed. cit., p. 228
- 40 Jean Wahl, Tableau de la philosophie française, Galli -
mard, Paris, 1962, p. 52
- 41 La Mettrie, L'Homme-machine, (cit. Mueller, Historia de
la Psicología, Fondo Cult. Económica, México, 2ª ed. , -
1966, p. 247)
- 42 W. Dilthey, Psicología y teoría del conocimiento, Fondo
Cult. Econ. México, 1945, p. 405
- 43 La Mettrie, L'Homme-machine, (cit. Mueller, p. 240)
- 44 O. II, 347
- 45 O. II, 348
- 46 O. II, 349
- 47 J.I. 66 (16 abril 1815)
- 48 O. VI, 148
- 49 Philip P. Hallie, MBRE, cit. en bibliografía.
- 50 J. Locke, Essay... lib. I, cap. 1, num. 6
- 51 J. I, 20; v. B. sobre ese problema del lenguaje, O. VII,
--- 384- 5
- 52 V. K. Zubiri, Cinco lecciones de filosofía, S. Estudios
y Publicaciones, Madrid, 1963, p. 72
- 53 P. Lain, en Bichat, ed. cit. , p. 24
- 54 Décomp. I, 42
- 55 Cabanis, Rapports du physique et du moral de l'homme; -
2ª ed. Paris 1805, t. I, p. 154
- 56 Décomp. 49
- 57 J. II, 244

- 58 Décomp. I, 51
- 59 V. Mayjonade, Nouvelles lettres, p. 80- 81 (texto de 1816)
- 60 O. X, 44
- 61 Ibidem
- 62 O. X, 45; Cfr. Apercep. 36
- 63 Décomp. I, 34
- 64 Ibidem; Apercep. 49
- 65 Décomp. I, 35, n. 1
- 66 O. X, 45
- 67 O. VI, 153
- 68 Gouhier, CMB, 169
- 69 Décomp. I, 47, n. 1; Cfr. XIV, 260
- 70 O. X. 46
- 71 Para todo esto, Gouhier, CMB, 136
- 72 O. VIII, 29
- 73 Décomp. I, 85
- 74 Apercep. 51; Cfr. D. VIII, 272; O.X. 85
- 75 Sobre causalidad, Décomp. I, 31-39; Apercep. 53; visión - " par l'interieur" O. VIII, 20
- 76 Pueden verse referencias a Ancillon en Gouhier, O. ch., - n. 'h', y Apercep., 243 s.
- 77 O. VIII, 28; Apercep. 55.; Décomp. I, 30 n. 1 ; Cfr. - Gouhier, CMB 210, n. 1
- 78 Décomp. I, 31
- 79 Apercep. 53
- 80 O. VIII, 20 n.
- 81 Jacques Paliard, Le raisonnement ..., 35, n. 1
- 82 J. I, 24, n. 3

- 83 J. I, 167
- 84 Décomp. I, 154
- 85 J. I. 148
- 86 Décomp. I, 86; Aperc. 51
- 87 Apercep. 51; O. VIII, 68
- 88 O. X. 45
- 89 Apercep. 51
- 90 O. XIV, 64-65; "persona", O. XIII, 7- 8; J. I. 227
- 91 Cfr. Apercep. 39
- 92 G. Dilthey, " Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica" Cap. I; en Psicología y teoría del conocimiento ed. cit. p. 227

C A P I T U L O III

EL HECHO PRIMITIVO

Espectáculo de sí mismo.

" El gran iniciador del método de introspección profunda": así le llamó Bergson a Maine de Biran ¹ . Y le sobran razones para hacerlo.

Nada hay que añadir a la motivación histórica y social que pudo impulsarle a dirigir su atención hacia dentro, en vez de verterse en su derredor en agitaciones propias de - quien quiere hacerse un buen lugar en el mundo. Hemos hablado de ello lo suficiente en páginas anteriores como para - no tener ahora que volver sobre lo mismo. La transformación del mundo en que le tocó vivir nos es ya bien conocida. Suposición de depaysé, de estar fuera de su tiempo y sazón - nos explican en cierto modo su timidez. Pero aun non todo-esto-ya es de por sí de buen peso, - la personalidad de Maine de Biran no queda suficientemente comprendida si no nos damos cuenta cabal de que es un hombre enfermizo, a quien el cuerpo está sin tregua haciendo señas y reclamando atención.

El tenía perfecta conciencia de ello. Una vez escribió : " Il n'y a guère que les gens malsains qui se sentent exister; ceux qui se portent bien et les philosophes mêmes s'occupent plus à jouir de la vie qu'à rechercher ce que - c'est; ils ne sont guère étonnés de se sentir exister; la-santé nous porte aux objets extérieurs, la maladie nous - ramène chez nous" ² . Detrás de estas palabras, estaba toda su experiencia. Lo interesante desde nuestro particular pun

to de vista es, a mi juicio, estos: que la capacidad para la introspección, que poseía en dosis masiva, no era ni quizá-
fué nunca su plena vocación, sino en todo caso, su destino-
o su condena. Merece que subrayemos tan escondida doblez, -
que va casi de incógnito en el texto mencionado, porque arro-
ja alguna luz sobre el curioso drama de este hombre. Quien-
haya leído con alguna atención las páginas biográficas pre-
cedentes habrá sin duda observado que, tomadas en bloque, de-
berían dar una vida de político francés de la Restauración,
cuya figura no ha alcanzado a ocupar el primer rango de la -
historia, y es dudoso que no se le discutiera incluso una -
segunda fila; un político, eso sí, con aficiones intelectua-
les que llenaban las horas de su intimidad. Y sin embargo, -
a la postre resultó salvarse por sus ocios y no por lo que-
reputaba sus deberes. Pero todavía hay que matizar más: a -
la reflexión le condenaba su naturaleza, su débil complexión,
sus achaques sin número, y cuando se entregaba a ella aca-
baba por obtener una auténtica satisfacción; pero gustarle-
de verdad, sólo las influencias, los respetos y las dignida-
des sociales, los títulos y los besamanos. Estos se le lle-
vaba el alma en pos, y nunca en ellos acababa de hacer buen
papel; de modo que la meditación acabó por servirle como ac-
tividad compensatoria de su fracaso mundano, y de la debili-
dad trató de hacer refugio para el espíritu. Tuvo, pues, fa-
cultades para la reflexión, ocasión y gusto de ejercitarla:
pero nunca la vivió - no digo que no se lo propusiera des-
ganadamente en algún momento de desengaño y melancolía - co-
mo el eje de su vida. Y en cuanto se sintió con fuerzas, se
entregó al ir y venir por los salones de París.

" ... À la fin d'une vie déjà avancée, je pourrai dire avec vérité qu'aucun autre homme ne s'est vu ou ne s'est regardé passer comme moi Dès l'enfance, je me souviens très bien que je m'étonnais de me sentir exister et que j'étais porté, comme par instinct, à me regarder en dedans - pour savoir comment je pourrais vivre et être moi"³. De modo instintivo e indeliberado su mirada da un quiebro de ciento ochenta grados y se clava en su interior. Dentro de sí - encierra todo un paisaje dotado de movimiento; en alguna - ocasión habló de sus situaciones de alma como " les flots - d'une rivière,"⁴ que fluye incesantemente y se van unas a - otras sucediéndose. La evocación de William James es inevitable ; en ambos se da la vivencia precisa de la fluencia de - la subjetividad, de lo que el genial americano llamó, con - idéntica imagen fluvial, la corriente de la conciencia. Una singularidad ofrece la descripción biraniana: la introducción en el cuadro de un espectador, precisamente quien asimismo se contempla y se ve pasar. Pero claro, quien se ve - pasar de alguna manera permanece, se queda sin acabar de irse . Lo grave es tirar la raya y distinguirlo con algún rigor de cuanto pasa por él, que en un cierto instante es él, sin que a la vez quepa identificarles sin residuo. Maine de Biran se tornaba espectáculo para sí mismo, pero la pregunta y el asombro apuntaban hacia el espectador⁵ : ¿ cómo soy - yo ? . No pretendo hacer decir a los textos más de lo que en ellos se contiene; pero a veces, la presencia del contexto - íntegro de un autor presta a unas pocas palabras una virtud - lidad de que a primera vista parecían desprovistas. Maine - de Biran, espectador y espectáculo a un tiempo, vivió desde

niño en esencial dualidad; en su obra de madurez no haría otra cosa sino radicalizar hasta el máximo los datos que le ofrecía su experiencia. Como escribe Moutsinas, " Les sources de la psychologie de Maine de Biran sont, en premier lieu, son propre moi."⁶

¿Cuál es el contenido real de esa experiencia? Hay que tratar de representárselo con alguna concreción para evitar el grave peligro de estar hablando sobre el vacío, en fuerza de darlo todo por sabido. Nuestro objetivo, a la postre irrealizable, sería el de entender con alguna precisión que significaba para el solitario de Grateloup - que pasó la mayor parte de su tiempo en torno a la parisina rue du Bac- el verbo vivir.

En ciertos y decisivos momentos, vivir significó sencillamente ser feliz. La cosa es de tan hondo calado, que bien merece ser tomada en cuenta desde este momento, sin perjuicio de que más tarde hayamos de volver sobre ella. Todo pasó del siguiente modo: Una tarde de 1794, a fines de mayo paseando en soledad poco antes de la puesta de sol la emoción del momento le embarga en forma inundatoria; " tout ce qui frappait mes sens portaient à mon cœur je ne sais quoi de doux et de triste; les larmes étaient au bord de mes paupières ... combien de sentiments se sont succédé Après m'être livré à cet état qui remplissait mon cœur mes pensées ont commencé à se porter sur moi-même, sur, l'état de calme que j'éprouvais: j'ai pu me dire: je suis heureux A quoi tient cet état de contentement? me suis-je demandé: au calme de mes sens"⁷. Bien; sobre esta vivencia se puede practicar un análisis implacable, -

como el que lleva a cabo Gouhier en Les conversions de ⁸ Maine de Biran ; así se ve la carga de literatura, muy -- en particular derivada del Rousseau de las Rêveries d'un promeneur solitaire, que subyace a estas páginas íntimas. Pero queda un último resto que en rigor es irreductible: la enorme importancia que cobra aquí la sensibilidad , el --
X " trascendentalismo" con que se la envuelve y dignifica. De las sensaciones agradables que nacen en un paseo por la campiña derivan nada menos que estas dos cosas : la primera, una conclusión de orden personal de la mayor envergadura, como es la de afirmar que eso es la felicidad; la segunda, un exámen reflexivo que no se conforma con menos que con las causas de la situación antecedente, y que las establece al cabo identificándolas con la tranquilidad de los sentidos. Es el alma sensible , que tiene las lágrimas siempre a flor de ojo, pero que no reposa hasta saber qué y cómo le ha pasado lo que acaba de vivir. Y cómo se trata de una experiencia sensible, pasiva respecto de la voluntad, el grave problema que por fuerza tiene que plantearse es el de averiguar en qué medida lo pasivo puede resultar favorecido por nuestra actividad intencionada; pero esa agitación sensible, de raíz nerviosa, queda fuera de los alcances del efectivo e inmediato querer, de modo que a renglón seguido del relato precedente escribe en el Journal estas palabras que condensan, sin duda, todo un futuro de meditación : " De quoi dépend donc l'état de mon âme ? qu'est-ce donc que cette activité prétendue de l'âme ? Je sens toujours son état déterminé par tel ou tel état du corps" ⁹ . Vivir significa, pues, en ocasiones--

ser feliz; pero aún cabría matizar la expresión un poco más, y decir que significa encontrarse feliz; con lo que, claro está, damos por sentado que también es encontrarse infeliz o desgraciado; donde, en verdad, tendríamos que subrayar, - antes que nada, el verbo. Vivir es ^{en} Contrarse a sí mismo, - dependiendo de lo otro que yo para bien o para mal. Que - Maine de Biran no lo dice taxativamente, bien lo sé; que lo está describiendo y viviendo con toda limpieza, basta a probarlo el se reflexivo que aparece una y otra vez: los sentimientos se suceden, los pensamientos se vuelven, con independencia del sujeto que los va contemplando pasar.

Un segundo tipo de vivencias va a fortalecer las conclusiones precedentes. Habla de ellas en el Journal con frecuencia, pero no deja de tener su interés el verlas insertas en el cuerpo de una obra teórica, Les Nouvelles considerations sur les rapports du physique et du moral de l'homme, redactadas en 1820 para su utilización en un curso sobre la alienación mental por el médico Antoine Royer-Collard. Se trata del sueño. Es un tema que preocupó mucho a Maine de Biran, como lo prueban las numerosas páginas ¹⁰ que de ellos tratan en varios volúmenes de sus obras. En dicho trabajo leemos: " Il m'arrive assez fréquemment de dormir profondément malgré un véritable état de souffrance que l'âme sensitive éprouve et que le moi, absent, ne sait pas. Soit que ^{te}ce souffrance augmente, au point d'éveiller le moi, soit qu'il s'éveille par toute autre cause, aussitôt qu'il redevient présent à lui-même, il perçoit l'affection dans son siège, et il l'y perçoit, non comme une sensation qui naîtrait à l'instant même, mais comme une impression affec

tive qui préexistait à sa perception, ou qui était dans la sensibilité physique avant d'être dans la conscience"¹¹. - Aquí la descripción del fenómeno viene ya acompañada de su inmediata traducción al orden conceptivo, pero en ningún caso se pierde la finura del análisis. Nuestra idea de que para él vivir significa " encontrarse " se confirma en estas líneas de modo rotundo. Pero esto es lo de menos: lo grande es que por vía de la pura descripción de sus experiencias- Maine de Biran tiene que rechazar la identificación que tan to Locke como el sensualismo hicieron de " sensación" y - " conciencia". No todas las sensaciones, si por tales se en tienden los procesos de afección del sistema nervioso originados en el contorno físico, son conscientes; hay que re conocer la existencia de un estado puramente afectivo, en- el que no hay factor personal o consciente, esto es, no hay yo, moi, al que por tanto hay que buscar un origen distin- to, irreductible al estado de pasiva sensación.¹² De dón- de resulta obtenerse esta otra gran idea de Maine de Biran: que el cuerpo es para mí un objeto, con el que nos encon- tramos a esa distancia que por fuerza tiene que separar su jeto y objeto en el conocimiento, sometido a modificaciones que caen fuera de la órbita de la conciencia, aunque por - varios modos puedan acabar por entrar en ella. El estudio- de todos estos fenómenos le condujo a elaborar lo que Alexis¹³ Bertrand llamó la primera teoría francesa del inconsciente. Todo lo cual ha sido posible gracias a una absoluta fideli- dad a la vivencia propia, que se presentaba como algo pree- xistente a su aparición en el ámbito de la conciencia. Si- vivir es encontrarse, hay ahora que añadir una precisión:

para Maine de Biran encontrarse es en realidad " encontrarse en y con el cuerpo ". Aquí me parece estribar a un tiempo su genialidad y también su limitación. Pero tiempo habrá - más tarde de considerar ambas vertientes con una cierta calma.

Encuentro con el cuerpo; un encuentro repetido en innumerables ocasiones, en mil circunstancias que muchas veces él se preocupaba de anotar con escurpulosidad para algún día poder hacer - como de joven soñara con la lectura de los proyectos de moral sensitiva de Rousseau- unas ideales correlaciones entre atmósfera, temperatura, alimentación y demás - datos físicos con sus estados internos. Pocos textos son - tan expresivos como las líneas siguientes, entresacadas de una carta dirigida a su hija Adina en 1821 : " Le baromètre est descendu à 26 pouces 8 lignes; plus bas de deux lignes- que 'en 1775, époque du désastre de Lisbonne. Les gens ner-
veux en ont beaucoup souffert: pour ma part, j'ai été deux-
14 "
jours sans avoir la force de sortir de ma chambre. El - hombre débil y nervioso, el erudito y el meticolosísimo observador, que encima va y lo cuenta a sus hijas para ganarse la compasión y el afecto a que siempre aspiran las naturalezas enfermizas, todo en cuatro líneas, como un perfecto autorretrato de Maine de Biran . Esto nos exige de andar recolectando más ejemplos entre los cientos de expresiones semejantes que pueblan, inundatoriamente, los tres tomos de - la edición, completa del Journal.

La corriente de vivencias; la enorme atención de que- Maine de Biran las hacía objeto; los matices que en ellas - era capaz de distinguir, todo hace de su subjetividad un complejo y rico " mundo interior", casi tan variado como pudiera-

serlo el otro, exterior. Es interesante ver algunas de las expresiones con que formaliza sus diferentes estados: "Souffrant", "nerveux " "desintéressé pour tout ce qui m'environne ", " un fonds stérile et froid", "langueur", "existence-pénible", "tristesse", "abattement", "trouble", "ennui et désœuvrement d'esprit ", " extrêmement mobile "; pero de cuando en cuando el tono sombrío deja lugar a otros más alegres y positivos: " assez animé et comme rajeuni", " sentiment de bien-être et d'hilarité ... dans les montagnes", " douce gaieté", y en alguna contada ocasión, " J'ai eu un surcroît d'activité organique, je suis plus fort, plus confiant en moi-même, plus content de moi".... Con un tacto agilísimo¹⁵ aprehende todo cuanto encuentra en lo que llama " les galeries souterraines de l'âme"¹⁶. Y, como es bien notorio en los ejemplos anteriores, hay siempre el intento de una caracterización dinámica de la subjetividad, que se corresponde bien con la idea del yo como esfuerzo, pivote de su pensamiento.

Para el nuevo mundo interior, que ofrece la reflexión, Maine de Biran, esperaba y deseaba la llegada de un " Colomb métaphysicien" " que tocara, al fin, la tierra firme"¹⁷. No es demasiado aventurado afirmar que él, si no lo fué, por lo menos alcanzó Guanahaní. Que no es poca cosa, si se tiene presente la esencial dificultad de este descubrimiento.

A quien está vertido al exterior, la relativa estabilidad de las realidades con que trata le permiten una vez y otra contrastar sus ideas acerca de ellas; de otra parte, tienen siempre a disposición suya las opiniones de los demás, que corroboran o invalidan las propias. El mundo inte-

rior, en cambio, desde siempre ha sido un área de tierras movedizas, en comparación con la solidez del exterior, aunque también ha valido como último refugio de la individualidad, pues lo que nos parece de este o el otro modo nos lo parece así, y esto es incommovible. Esta oscilación entre los dos modos de apreciar la subjetividad cruza la historia, desde el supuesto relativismo de Protágoras hasta la absolutización de la conciencia - no relativa a nada - en manos de Husserl. Por esto, hay que ver en el esfuerzo de Maine de Biran la lucha por obtener un conocimiento del mundo interior que, independiente de los contenidos ocasionales con que puede y tiene siempre que estar complicado, tenga un alce formal y estructural, como conjunto de requisitos a priori de toda subjetividad.

La atención inmediata que el hombre dirige a cuanto le rodea, con toda la carga de significación biológica que a ello se le quiera dar, tiene como consecuencia una primera categorización del pensamiento con conceptos pensados, - construidos, según las cosas físicas. Zubiri advirtió en cierta ocasión que una idea de ser elaborada sobre este modelo primario tenía forzosamente que modificarse cuando el hombre, de vuelta de las cosas, quiere entenderse a sí mismo y pretende aplicarséla; porque su ser difiere por esencia del de las cosas. Y estas palabras nos instalan en el mismo centro de nuestros problemas, porque Maine de Biran reconoció también que los datos de la experiencia obligaban a mantener, frente a todos los intentos de interpretación "cosista" que el moi, el yo, "n'est point une chose, - selon le fait de conscience." 18 19

La cuestión de las categorías válidas para nuestra subjetividad ya la hemos abordado en el capítulo anterior. Andamos ahora buscando las peculiaridades de la reflexión biraniana, con que aprehender al sujeto, o si se prefiere, el modo como él se contempla cada vez que se convertía en espectáculo para sí mismo.

En vano buscaremos una acabada construcción de la introspección, en las Memorias o en el diario. La razón es bien sencilla: la validez de este método no estaba en litigio. La más profunda introspección realizada extrospectivamente, si se permite el juego de palabras, fué en esta época la última palabra del rigor: ¿no era eso la ficción de la estatua de Condillac, en que desde fuera íbamos asistiendo a la evolución de estados íntimos del bloque de mármol? Las polémicas en torno al método tienen sentido después de la violenta negación del mismo por Auguste Comte, pero no antes.

Más todavía: tomado en bloque, el Diario de Maine de Biran vendría a invalidar las objeciones positivistas, con cierta pena por parte del propio Biran. Expliquémosnos. Cabría reducir los argumentos en contra del auto-conocimiento a dos grandes formas o tipos: uno, que llamaremos "de derecho", y otro, "de hecho"; según aquel, intentar conocer al conocedor equivale a asomarse a la ventana para verse pasar por la calle o lo que es igual, mientras activamente conocemos no podemos ser pasivo objeto de nuestra propia contemplación - la autoobservación, pues, es ilusoria por contradictoria; el segundo argumento, "de hecho", nos dirá que un acto ejecutado espontáneamente es distinto del mismo acto una

vez que lo destacamos con nuestra atención y le llevamos - a ocupar un lugar central ante el ojo de la conciencia- por tanto, que el autoconocimiento deforma los objetos conocidos.

A esta altura de nuestro estudio es bien notorio que- Maine de Biran se sentiría en completo acuerdo con la objeción de " derecho" y suscribiría íntegramente las palabras - de Conte; solo que negaría en redondo que la conciencia fuera algo simple - como la simple sensación de que se servía- en su hipótesis Condillac- y, por el contrario, defendería- que es siempre un hecho que implica relación de una dualidad de términos, susceptible de análisis no sólo lógico, sino - psicológico. Y por lo que hace a la dificultad segunda, lamentaría bien sentidamente que no fuera verdad tanta belleza Todo el Diario, en efecto, es una perpetua lamentación del hombre que se siente limitado y disminuído por las alteraciones que su organismo y su mundo le imponen, y la - reflexión no sólo no consigue eliminarlas sino que con suma frecuencia pierde la partida en esta lucha. ! Ojalá darse - cuenta de la timidez, de la intranquilidad o de la debilidad que le aquejaban un día sí y otro también hubiera bastado - a eliminarlas!. Por el contrario, como alguna vez hubo de - exclamation, asistía con toda lucidez a su propia destrucción,²⁰ con todas las fuerzas de su vida a su propia muerte. Espectador de sí mismo, su más grande problema fué siempre cómo- cambiar sus estados íntimos; su constante pregunta, el alcance y eficacia de la voluntad. Ante la objeción de hechos, muchos me temo que Maine de Biran, con toda cortesía, hubiera esbozado una suave sonrisa.

Repitamos de nuevo nuestra pregunta: ¿ cómo se con -

templo a sí mismo ?.

Se trata de adoptar un punto de vista interior, que sólo es alcanzable en y por la soledad: " celui où étant-²¹ moi, je juge de loin et seul" ; y es obvio advertir que - siempre nos movemos dentro del hecho de conciencia, puesto que es lo que aspiramos a analizar y ha de darse como su - puesto radical y básico.

Implantados allí, cuanto se nos presenta es verdadero y evidente. Nos podemos concebir de un modo o de otro; - si no nos alejamos de la subjetividad, si guardamos fidelidad a lo que nos ofrece, por fuerza hemos de estar aprehendiendo facetas reales y verdaderas del hombre: "tout -²² état du moi est vrai pour celui qui l'éprouve ou l'aperçoit" La inmediatez de la subjetividad excluye toda posibilidad de error, en cuanto es tomada justamente como subjetividad; cuando algo me parece así o de aquella otra manera, puede que acierte yo o que yerre, pues una cosa es lo que me parece y otra lo que ello sea por sí y aparte de mí; en toda realidad objetiva o, si se quiere extramental, parecerme no es lo mismo que ser. En cambio, en el pensamiento se identifica sin residuo parecer y ser , puesto que el ser de un pensamiento no consiste sino en parecerme a mí, que lo pienso. O dicho con palabras del Journal : " Nous sommes réellement en nous-mêmes et pour nous ce que nous sentons être, et nous "²³ pouvons être ce que nous ne nous sentons pas ". Y ello, con una evidencia superior a toda otra claridad intelectual que pueda acompañar a conocimientos de objetos exteriores a nosotros.

En esta reflexión no podemos, en modo alguno, cosificarnos. Estamos siempre repitiendo el hallazgo biraniano porque, de alguna manera, es el eje medular de toda su construcción: - " Il s'agit des fondements de la psychologie et d'une théorie toute nouvelle sur la psychologie expérimentale et sur une science de faits tous intérieurs, dont le sujet n'a jamais été conçu de cette manière, savoir, comme un sujet qui n'existe pas pour lui-même comme chose ou substance" ²⁴ . Lo importante, claro está, es saber qué significa esta afirmación por su faz positiva, puesto que explícitamente sólo - ofrece el costado negativo: que el sujeto no es cosa. A reservas de volver sobre este punto enseguida, cabe hacer una primera aproximación. Ser sujeto es ser yo, ser moi, y éste es siempre una actividad o fuerza que se encuentra inexorablemente referida a una resistencia; de modo que no ser sustancia para sí mismo quiere decir no ser un absoluto, tener una existencia siempre relativa a otra cosa, término de nuestro esfuerzo; además, no ser cosa quiere decir - tiene que - querer decir, a mi juicio, no poder contemplarse ni explicarse en términos de resistencia sino de potencia; potencia, - añadamos, que se desliega en el esfuerzo y se expande causativamente. En menos palabras: ser sujeto consiste en ser - " relativo" y no "absoluto", " causa activa" y no " resistencia ". Un conocimiento en que ambos aspectos queden conservados por fuerza ha de captar al yo en el ejercicio mismo - de su dinamismo esencial; con la reflexión, " l'esprit humain examine ses propres opérations" ²⁵ , toma conciencia y pone - ²⁶ en luz sus propias facultades en ejercicio.

En esta operación de autoconocimiento, el yo tiene ante sí sus estados activos o dinámicos con inmediatez absoluta. No se interpone mediación alguna de palabras ni de conceptos, antes bien, éstos habrán de ajustarse en lo posible a aquellos. Tampoco caben imágenes derivadas de nuestros conocimientos de origen externo. Esa proximidad absoluta del yo a sus estados, que de un lado es fuente de evidencia, es - causa por otra parte de dificultades inmensas a la hora de formalizar, mediante un signo, sus contenidos. No se trata, tan sólo de un problema de comunicación intersubjetiva, en que una intimidad solitaria para la que tienen realidad absoluta sus propios contenidos de conciencia se vea en la incapacidad de transmitir íntegra y plenamente éstos a la subjetividad del otro; lo grave es que padece dificultades grandes para interpretar y ponerse en claro a sí mismo sus inmediatas experiencias. Hay algunos textos admirables, a este propósito, en el Journal biraniano que no puede por menos de presentar aquí. El primero, sobre esta condición de la subjetividad profunda: "L'homme intérieur est ineffable dans son essence et combien de degrés de profondeur, que de points de vue de l'homme intérieur, qui n'ont pas même encore été entrevus, mais pourront l'être ultérieurement, - car un point de vue conduit à l'autre: un homme méditatif qui avance jusqu'à un certain point dans cette intuition interne, donne à d'autres les moyens d'aller encore plus avant"²⁷. Inefabilidad y profundidad de la subjetividad radical, he ahí dos notas esenciales que descubre la reflexión al ahondar sobre sí misma. Pero al lado de la confianza en un progreso creciente del conocimiento del hombre en su ver

tiende interior, otro texto que nos completa el anterior, - al reducirlo a sus justos límites y al extirparle cuanto de optimismo ingenuo y espontáneo pudiera aquel tener: viene-
Maine de Biran hablando de los progresos que ciencias y ar-
tes han logrado en la historia, en ocasiones de modo muy -
lento, a las veces mediante saltos bruscos que han traído -
avances grandes sin posible superación durante siglos; en-
este contexto, se pregunta si no hubiera la psicología podi-
do tener el gran genio que la dejara acabada en buena parte
por su esfuerzo solitario, y ¿por qué no ha sido así? -
" Parce que, quand même il se serait trouvé un tel observa-
teur des phénomènes psychologiques, il aurait manqué des -
signes ou des moyens propres à communiquer ses découvertes!"²⁸

En efecto, la reflexión lleva a examinar y distinguir
los propios estados dinámicos. Pero no importa demasiado -
poder decir de ellos que son eso, estados dinámicos - lo que
sería algo cómodo y al tiempo desorientador en fuerza de -
simplificación realizada, por muy " concepto genérico" que
le quisiéramos llamar- ; lo esencial es en cada caso aportar
el mayor número posible de detalles que nos permitan recons-
truir conceptualmente la enorme riqueza y complejidad de la
vida psíquica del hombre, sin vaguedades generalizadoras.-
Los conceptos que se han de utilizar, lo vimos ya en el ca-
pítulo precedente, han de ser tales que permitan al psicó-
logo individualizar sus objetos; en algún sentido, mientras
la ciencia de lo exterior va tendiendo a formar grandes gru-
pos de cosas que " tienen que ver ", y con ellos obtiene -
clases, en las ciencias del hombre lo que nos importa es al-
canzar lo irreductible de cada fenómeno, y la aproximación

con aquello que ofrece conexiones esenciales de sentido. El imperativo orsiano de pasar de la anécdota a la categoría, si algún sentido profundo tiene, es el de obligar a una - aproximación y, consiguientemente, a un proceso de afinación que permita a las categorías no perder su contacto con la inmediatez, con lo anecdótico. Otro tanto ha de acontecer en psicología: de la anécdota a la categoría o del fenómeno a la facultad del yo.

El ejercicio de la reflexión ofrece dificultades múltiples. Si las gentes malsanas se sienten existir, los espíritus sobrados de vitalidad y los debilitados en exceso se hallan casi incapacitados para esta tarea; los primeros, - porque se ven desbordados e impulsados a una activa versión al exterior, mientras los segundos se deshacen en somnolencia e incapacidad de atención sostenida. Bien se podría reunir cientos de testimonios biranianos, que mostrarían las alternancias anímicas porque pasó a lo largo de su vida; pero ello nos resulta ya sobradamente conocido para eximirnos - de toda insistencia.

De todas formas, si la reflexión cuesta, hay que añadir a reglón seguido que la reflexión vale. En ella y por ella cumple el hombre con el precepto griego que impera conocerse a sí mismo. O con palabras de nuestro tiempo, digamos que constituye el órganon de la autenticidad. Por supuesto, Maine de Biran nunca la llama así; pero bajo otras palabras, la idea la concibió y la sintió con toda nitidez. Véase si no: " Ce n'est que par la réflexion que la science - conduit à la sagesse; la fraude envers nous-même est encore plus commune que la fraude envers autrui, et l'unique moyen

d'éviter de se tromper soi-même, c'est l'exercice fréquent de la réflexion"²⁹. Fraude para consigo, mentirse a sí mismo, y otras expresiones semejantes que se encuentran en este Journal son sin duda la "Traducción" dieciochesca de nuestra "inautenticidad".

Con lo cual no se quiere siquiera insinuar que "autenticidad" sea algo puramente subjetivo; algo, por decirlo así, que cupiera hoy resolver con una aplicación cuidadosa de ciertas pruebas o tests. Pues si hemos subrayado antes la peculiaridad esencial del sujeto por su vertiente dinámica y profunda, no se nos debe escapar el hecho de que es el yo siempre una realidad relativa, abierto - o si se quiere, enrrado frente a lo que no es él, pero enfrentado, conexo, relacionado con el término objetivo. Para Maine de Biran, pensar el yo en aislamiento absoluto, sustancializándolo, es contradecir ^{lo dado con} hipótesis arbitrarias sin ningún fundamento empírico. Era, según ya tuvimos ocasión de ver, como pensar un antecedente sin su consecuente, o una fuerza sin su término resistente, y otras imágenes semejantes con que quiere hacernos sentir la insuficiencia, la inconsistencia de nuestro intento.³⁰ Pero tomado esto desde un ángulo ligeramente distinto, por fuerza nos tiene que sorprender la novedad de la visión biraniana: en el más hondo penetrar del hombre, en lo que supondríamos un tanto apresuradamente "su plena intimidad", allí nada menos está enfrentándose con la exterioridad y el no-yo. En el acto del esfuerzo, en que el yo se constituye como tal, está inexorablemente presente el mundo frente al que la persona se distingue y separa: el hombre es antítesis permanente,-

31
indeleble. Por eso su verdad o autenticidad no se puede descubrir sino cara al mundo objetivo que le resiste y le constituye. No hay mundo interior que no lleve emparejado irremisiblemente al mundo exterior; con la imagen excelente que Ortega repitió en varias ocasiones, yo y mundo u - objeto son " como Cástor y Pollux, que llamaban Dei consentes y también Dei complices, los dioses acordes que habían de nacer y morir juntos." 32

Llevada esta idea al extremo, sólo desde la interioridad puede verse en la plenitud de su realidad al mundo exterior. Si la psicología tiene que arrancar del suelo firme del hecho de conciencia, ello no quiere decir que sea condición privativa suya, por la peculiaridad de su objeto; en algún modo, sólo hay realidad para un yo, en forma de resistencia para su fuerza originaria y esencial, y de ahí que el carácter último de lo real en cuanto tal derive del hecho del esfuerzo, del encuentro radical entre persona y mundo - o moi y objeto. Dicho sea de paso: esto es lo que le llevó a Maine de Biran a identificar psicología y metafísica, disfrazando su pensamiento, enorme por profundidad y modernidad, bajo el hábito de psicologismo; ¿pero hubiera podido hacer otra cosa? trataremos de ver lo más adelante. Sea como fuere, el caso es que el conocimiento reflexivo del yo no es nunca un saber " del yo nada más" : si hay éste, entonces hay " el mundo " o "todo - lo demás". Escribe en el Journal: "Celui qui se connaît bien lui-même connaît tout; il verrait les rapports - de toute chose venir rayonner à son moi comme à un centre commun" 33. Nada de que un microcosmos humano sea represen

tativo de un macrocosmos universal; ni tampoco que el orden de las ideas sea idéntico con el de las cosas; es una metáfora más sutil la que se nos propone larvadamente, la que nos lleva a ver al yo como centro de un círculo donde convergen todos los rayos de la periferia. Tomada la imagen desde una perspectiva que, simplificadoramente, llamáriamos "materialista", el yo sería un punto de intersección de la totalidad de las circunstancias físicas u objetivas, punto que como tal carecería de dimensiones; pero desde otro sesgo, el yo es el núcleo expansivo de donde parten y a donde llegan fuerzas en choque que construyen todo un "campo de influencia" cuya superficie consiste, sea cualquiera la figura que se aspire a tomar como modelo, en ser consciente, presente, inmediata e inefable, siempre con un centro y un horizonte, más allá del cual se extiende la tiniebla. La psicología, que atiende al hecho de conciencia y a él se atiene, solo llegará a conocer - "la moindre et l'infiniment petite partie des phénomènes de l'âme; combien de choses se passent en elle avant, pendant et après le sentiment du moi, et qui ne viendront jamais à la connaissance!"³⁴ . ¿Inconsciente, subconsciente ? En Maine de Biran no hay palabra técnica, pero está el hecho, y ello nos basta. Al yo se le reconocen sus límites. Y no sólo en el sentido de una limitación extensiva según la cual no todo estaría ni podría ingresar en la interioridad de la conciencia, no; también en una segunda dirección, intensiva, en cuanto el sueño y ciertos fenómenos de pérdida de conciencia manifiestan de modo irrefutable que el yo, presente para sí mismo, no depende de sí mismo, ni está en su poder el comenzar a ser o el seguir-

siendo. En el primer aspecto, el yo se nos muestra como - limitado y finito; en el segundo, como contingente, en el sentido más estricto del vocablo, como lo que puede ser y puede no ser. En diciembre de 1821 leemos en el Journal - : " le sommeil de ch^aque nuit t'apprende bien que le moi n' est pas en ton propre pouvoir " ³⁵. Es un texto del final - de su vida, pero para mantenerlo no tiene que modificar una coma de sus escritos precedentes, sino más bien explicitar lo que venía pensando de muchos años atrás.

Espectador de sí mismo, Maine de Biran se contempla como persona y no como cosa; como fuerza activa y contingente, en antítesis con todo lo que le rodea, y de lo que resulta inseparable. El yo, frente a la resistencia, es - un hecho, todo lo primitivo que se quiera, pero hecho al fin y, por ende, menesteroso de fundamentación. Antes de que podamos entrar en la cuestión de este fundamento es - preciso tener bien clara la estructura misma del hecho. Lo que equivale a preguntar: ¿Cómo es la persona?. Vamos - a examinar la respuesta que ofrece Maine de Biran.

El " esfuerzo, "hecho primitivo.

La exigencia de fundar el conocimiento empírico del hombre en un hecho primitivo es el último eco del pensamiento científico natural que perdura en Maine de Biran sin llegar nunca a perderse. Atenerse a los hechos y no fingir hipótesis - a esto se reduciría el espíritu de Newton en su forma más simplificada y elemental. Pero ¿qué es un hecho-primitivo.?

Sabemos ya lo que Maine de Biran entendía por " hecho "

" un rapport à deux termes ou un composé de deux éléments-
distincts et non séparés l' un de l' autre, savoir d' un -
sujet qui perçoit et d' un objet qui est perçu"³⁶. Lo impor-
tante en esta determinación no reside tanto en que haya -
explicitado la dualidad interna que se encierra en el con-
cepto de hecho, sino en esa nota de inseparabilidad de -
ambos términos. Brentano expresó el mismo pensamiento en -
forma terminante: " donde no se pueda hablar de objeto -
tampoco cabe hablar de sujeto "³⁷. De la esencia del suje-
to es, pues, el estar referido a un objeto. Y en esa misma
medida, de la esencia del objeto es estar me siendo objeto-
a mí. Por eso, en una caracterización anterior del " hecho "
lo definió Maine de Biran como " tout ce qui existe pour-
nous"³⁸. Estamos ante un tipo de realidad muy particular;-
para que algo sea hecho no basta con que sea, con que esté
dotado de existencia real o, para entendernos, " extramen-
tal", sino que precisamente ha de estar mostrando o revali-
dando su ser ante mí, ante el sujeto. Y que se ofrezca o -
presente poniéndose delante a la manera de algo que ha si-
do arrojado ante aquel, ob-iectum - la cosa en cuanto cono-
cida, o tomada como hecho - goza así de una existencia pe-
culiar y distinta a la propia, y se injerta en la del suje-
to . Brentano, que vió nitidamente el asunto, llamó a esta
particular forma de hallarse algo en o ante el conocedor -
con una palabra que siempre necesitó ir acompañada de acla-
raciones a pie de pagina de los traductores : la llamó ine
xistencia - entendida, claro es, como existencia en .³⁹ De

modo que, a fin de cuentas, para que exista algo que podamos considerar como un hecho ha de coincidir un objeto con un sujeto; es decir, ha de saberme a mí mismo con el objeto, y gracias precisamente al objeto - pues sin él, no hay yo.

La cosa es palmaria: Maine de Biran concibe y formula con toda claridad la teoría de la intencionalidad de los fenómenos psíquicos, en forma si se quiere un tanto "nebulosa" y confusa hacia 1812, época del Essai sur les fondements de la psychologie ⁴⁰ ..., inequívoca y completa en los Rapports des sciences naturelles avec la psychologie, del año siguiente - si nos atenemos a la cronología que presenta Gouhier ⁴¹. Pero

Pero, hay que decirlo también, no sigue por el camino que llevó a la psicología, de Brentano hacia Husserl. - Su preocupación tomó otro sesgo, que iba curiosamente a - aproximarle al otro pilar del pensamiento contemporáneo, - es decir, a Dilthey. Pues lo que a Maine de Biran le interesó fué alcanzar una respuesta concreta a la cuestión que la doctrina del hecho, tal y como queda expuesta, tenía que sugerir: si hay yo sólo y en tanto que hay delante un objeto, ¿que objeto es el que de modo continuo tenemos presente, mientras somos un yo? Pues no vamos a caer en la ingenuidad de hacerle depender de cuanto, al acaso, viene a ponerse delante y termina por pasar en un cierto momento. El mundo interior, iluminado por la peculiar claridad que llamamos conciencia, se presenta como una fluencia temporal en que los "objetos inexistentes" o contenidos se van su-

cediéndolos unos a otros. ¿Y cuál de estos podría reclamar - una prioridad sobre los otros, hasta parecernos conditio sine qua non de la existencia del sujeto? El conocimiento patentiza la caducidad de los objetos en tanto que objetos para mí, al tiempo que pone de relieve la continuidad - o unicidad del yo en medio de aquella variación. ¿No habrá un objeto constante, por debajo de todas las apariencias?

Los pasos previos que había de conducirle a esta pregunta son muy claros. De una parte, le preocupó desde sus comienzos el problema de la eficacia real de la voluntad, - que Rousseau había puesto delante de sus ojos; y si bien Condillao no aportaba nada al mismo, en el seno de la Ideología, había a la mano el descubrimiento del carácter irreductible del esfuerzo motor, en la obra de Destitut de Tracy, nuevo camino que podía ofrecer insospechados frutos - de los que el biranismo es la mejor prueba. Pero hoy, además, un segundo escalón intermedio en este avance de Maine de Biran hacia sí mismo, constituido por su estudio acerca del hábito.

En esta primera memoria cobra carta de naturaleza la distinción entre actividad y pasividad en el sujeto humano. Por su dimensión pasiva, el hombre queda absorto en lo que experimenta hasta el punto de no separarse de sus propios estados, y consiguientemente, de no poder decir siquiera - "yo"; la actividad, en cambio, nos desdobra: "c'est moi qui meus ... et c'est encore moi qui suis mu"⁴², y en el esfuerzo y por el esfuerzo acontece el conocimiento: "sans effort, point de connaissance"⁴³. Ahora bien, aquí entra-

el hábito: si hay un esfuerzo que funda el conocimiento - al realizarse el enfrentamiento dinámico del sujeto con - un objeto, podrá y tendrá que ocurrir en tal caso lo que sucede con toda habituación, y es que alcanzaremos una perfección enorme en nuestros actos pero disminuirá nuestra conciencia. La reacción nuestra a la alteración exterior - que nos resiste tenderá a ocultarse, a desvanecerse hasta el punto de parecer a primera vista inexistente - y no entendida la palabra a modo de Brentano, no, sino en el más vulgar de carecer en absoluto de existencia o realidad: - " L'individu s'aveugle plus complètement sur la part active qu'il y prend"⁴⁴. Si ahora transportamos esto a la - cuestión que perseguíamos, y caemos en la cuenta de que - bien podría haber un objeto que, de modo permanente e indisoluble, actuara sobre el sujeto constituyéndole como - tal, del que sin embargo no seríamos plenamente conscientes porque se ha tornado habitual en máximo grado, entonces ... Entonces la marcha a seguir, al tiempo de estar - prefigurada, se hallará ya a dos dedos de su resolución.

Pensemos, un momento, en los datos del problema: - buscar una resistencia, siempre presente, explícita y manifiesta en el caso del esfuerzo motor, y que valga para todos los hombres y para todos los momentos de su vida - esto es, para todos los momentos de su estado " personal", consciente, o como Maine de Biran gusta de decir, conscium o compos sui. Y se nos dan, como valores conocidos, " yo-^{motor} movido". ¿Qué se puede deducir?

A mi juicio, no otra cosa de lo que obtuvo Maine de Biran al despejar la incógnita: ese objeto buscado, es -

ni más ni menos, el propio cuerpo. "L'objet premier et -
immédiat de l'âme, en tant qu'elle connaît ou pense, est-
le corps en tant qu'il vit et sent à sa manière, ou plus-
exactement en tant que les impressions ou mouvements orga-
niques donnent à l'âme ses premières sensations ou ses -
affections immédiates." ⁴⁵

¿ Se cumplen las condiciones requeridas para la consti-
tución de un " hecho primitivo" ?. Son éstas, en principio
tres,; carácter de relación, permanencia e indisolubilidad.

Primero, la relación. Que existe entre el yo y su-
cuerpo, no hay duda alguna ; esta "objetivación" a que se so-
mete al último entra plenamente dentro de toda una corrien-
te intelectual, en que Francia jugó un papel decisivo, que
se hizo cuestión del enorme abismo que lo separa del yo. Me
refiero, claro es, al idealismo cartesiano y a todas sus deri-
vaciones, que dieron mil vueltas para solventar las difícil-
tades que ofrecía, desde su perspectiva, " la comunicación-
de las sustancias". El yo, caracterizado por la interiori-
-dad, la reflexión, el pensamiento o la conciencia, tanto-
da por ahora el nombre que prefiramos; y al otro lado, el -
cuerpo, entendido como res extensa , ¿ por dónde iban a po-
der conectarse si sus atributos resultaban inconsiliables -
por esencia?. Pues la cogitatio significa immediatez pura -
en que se aprehende en actos únicos lo que se presenta ante
un yo también único, inextenso y simple; razón por la cual
Descartes, en la IV parte del Discurso del método, diría que
ese yo es " une substance dont toute l'essence ou la nature
n' est que de penser et que, pour être, n' a besoin d'aucun

lieu ni ne dépend d'aucune chose matérielle"⁴⁶. ¿Cómo, -
pues, va a estar ligada precisamente a una "chose matérielle"
como es el cuerpo ?.

Que hay relación entre "alma" y "cuerpo" conviene, pues,
entenderlo en dos sentidos. El primero, evidente, que en -
cuanto relatos son distintos; relación presupone distinción K
y, por ende, distancia. Hasta ahí, va Maine de Biran de acuer-
do con Descartes. Pero por poco tiempo: al precisar la natu-
raleza de la relación, tomando como modelo el "effort moteur";
no se puede echar mano de la idea de sustancia - algo indepen-
diente y que permanece por debajo de las variaciones acciden-
tales, " quod ... absque ope ullius alterius substantiae pos-
sit existere"⁴⁷ - sino que hay que apelar a la categoría de-
causa, en cuanto la relación " yo motor" y " yo movido" es -
estricta y formalmente una causación, si se ve desde el pri-
mero, o una efectuación, desde el segundo. Este segundo sen-
tido, relación como causalidad, es el paso adelante que sepa-
ra a Maine de Biran del racionalismo.

Añadamos también : es un paso sumamente innovador. La
línea tradicional del problema, ha consistido normalmente -
en ver ciertos fenómenos que requerían para su comprensión-
un principio material, " cuerpo ", al tiempo que otros, -
inexplicables según éste, debían ser referidos a un segundo
principio " inmaterial", " espíritu ", cuya conexión radical
era preciso dilucidar; de modo que la pregunta se dirigía a
entender cómo el hombre era una unión o reunión de dos ele-
mentos, inteligibles por separado pero oscuros en su combi-
nación. En cambio, Maine de Biran va en dirección contraria

lo inmediatamente dado en la experiencia es la conexión; en cambio, los términos de la relación sólo se presentan separados como abstracciones mentales, pero nunca in re, o mejor, nunca así en la conciencia, único punto de partida seguro para el psicólogo. Aquí la pregunta, forzosamente, va a partir de la unión o relación para tratar de entender que puedan ser ambos elementos, no ya en la relación sino fuera o aparte de ella. En la forma clásica, se ha sabido muy bien cuáles eran los sumandos, pero siempre era difícil entender la suma misma; aquí esto último es lo inteligible, mientras se torna cuestión la naturaleza y condición de los elementos.
48

En suma, el yo o "moi" y el cuerpo están en relación - de causación. Cómo sea esta causación, y cómo ambos factores, lo veremos enseguida. Pero en este momento nos limitamos a constatar que hay entre ambos relación -conexión y distinción-, y que puede valer por tanto como "hecho primitivo" - si reúne las otras dos condiciones.

Y por lo que hace a la segunda de ellas, a la permanencia, ¿qué se puede decir? Conviene adelantar algunas aclaraciones, para no perder de vista la realidad que aspiramos analizar. Permanencia de un hecho primitivo puede - significar varias cosas. Una, que dure ininterrumpidamente; otra, que se de siempre que acontezca cualquier otro "hecho" derivado o secundario. En el primer caso, ha de advertirse que la duración de un hecho sólo tiene sentido desde el - punto de vista en que se halle situado aquel para quien - sea. ello efectivamente así; sólo puede hablar de la duración

de algo quien contempla, experimenta o vive ese mismo algo. De modo que cuando se pregunta por la permanencia de la relación de esfuerzo entre un sujeto o moi y su cuerpo, en realidad se está inquiriendo si se da esa relación siempre y en tanto que hay yo, o moi; o de otro modo: si no se puede hallarle a éste aparte de su cuerpo, aislado de él, sin la modalidad del esfuerzo mismo. Pregunta que no equivale a la búsqueda de " cosas anímicas " separadas de las " cosas corpóreas ", empresa tan peligrosa como la captura de fantasmas o de duendas, puesto que el yo que se trata de determinar es justamente el propio, y éste ¿ podrá aparecer o tornarse presente a sí mismo sin la existencia del effort?.

Tenemos que reorganizar aquí el disperso pensamiento de nuestro filósofo, que si bien ha repetido una y otra vez el mismo " libro " - aunque introduciendo en cada caso variaciones en los desarrollos de sus argumentos de acuerdo con el concurso a que fuera a presentarlo- no ha llegado a una sistematización acabada de sus ideas. De todos modos, hay materiales suficientes en sus escritos como para dar una respuesta terminante. Y ésta es : no. El yo no es consciente de sí mismo sin el esfuerzo. Tal sería a su juicio, la equivocación última de Descartes: sustancializar al yo.

En efecto, decir que puede haber personalidad o conciencia aparte la relación con el cuerpo, y relación dinámica, activa, tensa, equivale a afirmar que soy una cosa - que piensa, sin necesidad de lugar ni cosa material para ello -así lo acabamos de ver escrito por Descartes en el Discurso del Método. ¿Pero se puede llevar esa afirmación-

hasta las últimas consecuencias ? Hacer pie en la duda es-
otorgar la primacía en cuanto a indubitabilidad al pensa-
miento, o cogitatio, que es inmediatamente atribuido a una
cosa, el je, substancia caracterizada así por la actividad
del pensar; pero por otro lado, apoyarse en el pensamiento
significa atenerse a la experiencia interior y reflexiva,.
En la experiencia, el yo que se da cuenta de sí mismo es un
yo pensante y, por tanto, activo; pero ceñidos a los datos
que se nos ofrece, no aparece por ningún lado ese yo sustan-
cial, que resultaría pasivo y absoluto, al que luego se le
vería sobrevenirle la actividad de la reflexión. O con otra
fórmula : en el acto reflexivo, único punto legítimo de -
partida según Descartes - y según Maine de Biran, desde -
luego- nos encontramos al yo en actividad, sin posibilidad
de tomarlo como algo sustancial, sin margen para retroce-
der más atrás del yo que piensa. De esta suerte, decir que
yo soy una cosa, a la que le adviene el pensar, es ir más-
allá del punto de partida, de la cogitatio, al querer en-
contrar al yo antes de que ejerza esa cogitatio que luego-
con sentido de posterioridad temporal y también de depen-
dencia ontológica, como un posterius natura - vamos a atri-
buirle como modo suyo. Descartes, partiendo del hecho de -
conciencia, acaba por contradecir los datos de ese mismo -
hecho y, en definitiva, por contradecirse a sí mismo. En -
cambio, con absoluta fidelidad a la perspectiva de la inte-
rioridad, Maine de Biran reconoce que "lorsque je dis moi-
et que me rends témoignage de ma propre existence, je suis
pour moi-même non point une chose ou un objet, dont j'affir

me l'existence en lui donnant la pensée pour attribut, mais un sujet qui se reconnaît et s'affirme à lui-même son existence, en tant qu'il s'aperçoit intérieurement ou qu'il pen⁴⁹se". Soy sujeto en y por la actividad.

Por lo tanto, tenemos ahora que concluir : somos sujetos en y por la actividad pensante, o lo que es igual, sujetos en tanto que fuerza activa y operante . "Je ne puis penser et mouvoir librement sans connaître immédiatement ma force pensante ou mouvante"⁵⁰ . Pero tampoco podemos detenernos aquí, porque ¿ cómo pensar una fuerza fuera y aparte de la resistencia sobre la que aquella se haya de ejercer ?⁵¹

Claro es que lo que nos importa llegar a alcanzar, no lo olvidemos, es que el hecho primitivo encierra dentro de sí como término resistente al propio cuerpo. Y a esto aún no hemos llegado. Bien cierto que si tomáramos como argumento la propia experiencia nuestra, o si se prefiere, la que se contiene en el Journal de Maine de Biran el caso habría de darse por resuelto: porque es a todas luces claro que el ejercicio del pensamiento es corpóreo en una cierta dimen sión, y lo es hasta el punto de fatigar a quien lo ejecuta de una manera física y perceptible. Pero todavía es más radical el asunto. En efecto, no hay pensamiento ni conciencia para un yo que no se halle en estado de vigilancia; y éste encierra ya una dimensión de tensión frente al propio cuerpo. "La veille du moi est constituée par cet état d'effort immanent"⁵² ; lo que sucede es que en el esfuerzo hay grados diversos, intensidades pero no diversidad cualitativa. Percibir, ser consciente, pensar, son actividades corpóreas —

del hombre, en que el cuerpo entra como medio que utiliza - la fuerza en que el yo consiste, medio o instrumento cuya - inercia es preciso vencer continuamente. Por esto, Maine de Biran se sonríe comprensivamente cuando piensa que Descar - tes se sentía más seguro de su alma que de su cuerpo, cuya - existencia ponía en duda; "car il ne pouvait penser ni être - lui, sans avoir le sentiment intérieur continu (je ne dis - pas l'idée objective ou l'image) de cette co-existence du - corps." Y añade, acto seguido, algo esencial en su filoso - fía propia, formulado como reproche a Descartes: " il n'a - manqué peut-être à Descartes que de lier la pensée à l'ac - ⁵³ tion". O con palabras plenamente positivas: "la faculté - de percevoir et celle de vouloir ou d'agir sont bien réelle - ment indivisibles dans leur origine, et ne sauraient être - séparées en aucune manière" ⁵⁴.

El yo, tomado en la experiencia radical y básica del - effort, se manifiesta como fuerza; y por lo tanto, como re - lativo a algo que resiste; y este algo, en fin, es el pro - pio cuerpo. Siempre que hay yo hay cuerpo resistiéndole : - estamos ante un hecho, que es relativo y que es permanente. Es permanente, además, en dos sentidos que antes indicamos: en cuanto dura sin interrupción mientras hay yo, por una - parte; en cuanto que acontece siempre que se den cualesquie - ra tipo de " hechos " derivados o secundarios, puesto que - éstos presuponen al yo, constituido como tal en y gracias - a la resistencia corpórea. Con lo cual resulta que no esta - mos tan sólo frente a una relación, y relación permanente, - sino algo más: una relación primitiva o radical. Es, como -

lo denomina Maine de Biran, "fait primitif du sens int⁵⁵ime".

Por lo que respecta a la tercera condición, indisolubilidad, cuanto acabamos de decir tiene en ella aplicación inmediata. Siempre que hay yo hay resistencia orgánica, hay tensión o esfuerzo y en este sentido ha de afirmarse que la existencia de este término comporta inexorablemente la del otro. No obstante, una fidelidad estricta a los datos de experiencia nos obliga a reconocer que la relación inversa de la precedente no se cumple sin más. No siempre que hay cuerpo, hay yo. Hay cuerpo, y lo hay con modificaciones o afecciones sin que vaya acompañado de conciencia o, como Maine de Biran suele decir, de personalidad. Semejante afirmación sólo se puede realizar desde un estado de conciencia, claro está; pero, como dice en cierta ocasión, "tenemos las pruebas inductivas más fuertes para creer que la vida sensitiva animal puede subsistir sin conocimiento o conciencia del yo propiamente dicho; pero no tenemos igualmente la prueba de que pueda haber un yo, una vida intelectual sin una vida orgánica y animal".⁵⁶ : la vida es condición sine qua non del pensamiento, pero no a la inversa. Ya anteriormente hubimos de hacer referencia a ese estado de vitalidad orgánica, desnudo de personalidad, que llamaba "puramente afectivo" en una conversación con Royer-Collard por los jardines del Luxemburgo, donde Maine de Biran compaginaba tanto la experiencia de la interrupción de conciencia en situaciones normales y anormales-sueño, delirio, alienación mental-hipnotismo-, como la vivencia de algunos fenómenos aconte

cidos al parecer en intervalos de obnubilación de modo que nos parecen venir de la situación precedente, establecidos en una organización sin que el yo haga otra cosa que reconocerles una existencia independiente y ajena a su propia actividad.

Tomadas las cosas así, la indisolubilidad tiene un sentido restringido : es el yo quien resulta inseparable de la componente orgánica, pero no ésta del primero . Ahora bien, al decir esto hay que tener siempre conciencia clara de que, en alguna manera, se están mezclando dos formas de pensamiento diversas, o, si se prefiere, de que se está hablando y teorizando a dos niveles bien distintos. - Que Maine de Biran no lo haya subrayado con toda explicitud no significa que no se diera cuenta de ello. La prueba está en las palabras que acabamos de citar. La existencia de un estado somático, animal o como quiera llamársele, ajeno a la realidad del yo es una hipótesis que explica ciertos fenómenos o, mejor aún, la conclusión a que se llega mediante un razonamiento inductivo a partir de ciertos datos de experiencia. Pero que el cuerpo está inmediatamente dado en el esfuerzo, en forma de resistencia o inercia muscular, es algo inmediato y evidente. Esta afirmación última resulta así hallarse en un plano radical o fundamental, el de las evidencias que acompañan al sentido íntimo; la otra, por el contrario, es un pensamiento derivado, de segundo orden, cuya firmeza sólo se halla establecida de un modo mediato. La expresión utilizada por Maine de Biran es perfecta: las pruebas inductivas nos permiten creer que eso

será así, pero no saberlo. Sobre esta cuestión fundamental de su pensamiento, la diferencia entre saber y creer, hemos de volver con mayor calma en las páginas que siguen. Pero por ahora nos basta con advertir que la creencia, en el sentido que él da a esta expresión, es un conocimiento en que se abandona el hecho primitivo, en que los términos son siempre relativos, para tratar de alcanzar un objeto absolutizado, es decir, un objeto en cuanto es en sí y aparte de mí. La creencia es el intento que lleva a cabo el sujeto, implicado siempre en la relación con sus objetos, por borrarle a sí mismo y tratar de pensar lo que quedará in re tras su desaparición; esfuerzo que se ejecuta una y otra vez por parte del hombre, pero que proporciona siempre resultados hipotéticos puesto que, para saber qué queda cuando no hay yo, se ha de seguir pensando en los objetos desde el yo.

Y esto mismo ocurre al tratar de la indisolubilidad del cuerpo y el yo. Tomada a nivel de radicalidad propio del hecho primitivo, tendremos que afirmarla absolutamente. La fórmula podría ser: para el yo no hay cuerpo sin yo. En cambio, desde un punto de vista derivado, desde lo que Aristóteles llamaba " las filosofías segundas ", - en nuestro caso, una psicología atenta a dar razón de sus fenómenos a la vista de los hallazgos científico-positivos- habría de decirse - que entre los términos del esfuerzo o relación primitiva hay indisolubilidad del yo respecto al cuerpo, pero no de éste respecto a aquel. En la primera perspectiva me atengo a un saber estricto; en la segunda, a una creencia. Disyuntiva -

análoga, por cierto, a la que se puede plantear respecto a la realidad sustantiva del yo, o moi, que Maine de Biran llama " alma ". No sólo el cuerpo, aislado del hecho primitivo, es una realidad hipotética y derivada; también la " sustancia " alma se halla en las mismas condiciones. Pensarla requeriría ser yo, - para poder conocerla- y no ser yo, no ser algo relativo- para poder así aprehenderla como absoluto-. Con terminología aprendida en resúmenes franceses de la filosofía kantiana, Maine de Biran dirá que " la connaissance directe du noumène extérieur ou intérieur est donc contradictoire ou impossible " ⁵⁷ . El rodeo que será menester dar ... es justamente la creencia.

Hemos recorrido un cierto trecho, que conviene no perder de vista. Sometido el hombre al conocimiento reflexivo, se descubre la dualidad que le constituye como ser consciente o persona al analizar la estructura de todo " hecho ". El hecho más general y básico es, según acabamos de examinar, el del esfuerzo en que el yo, como causa, despliega su fuerza para vencer la inercia muscular que posee el propio cuerpo. Relación permanente e indisoluble - en el sentido preciso que a tales expresiones terminamos de dar -, el esfuerzo con origen en el yo y término en los músculos que caen dentro de la órbita de influencia de aquel merece ser llamado " hecho primitivo de sentido íntimo ". En cuanto " hecho ", implica su carácter ^{de} relación, de dualidad entre dos términos inconfundibles, sujeto y objeto.- Por ser, además constitutivo mismo de la aparición del yo, es hecho " primitivo " en el sentido de que precede y posi-

bilita a los demás, y como dice en cierta ocasión, ningún -
otro puede " être connu avant ou sans lui "⁵⁸. En fin, es-
" de sentido íntimo" en cuanto sólo resulta constatable a -
la reflexión por parte del sujeto mismo que lo experimenta-
o vive⁵⁹.

Algunas consecuencias, y una menuda
objeción

Como suele acontecer con frecuencia, los hallazgos de
contenido reobran sobre el procedimiento metódico que a ellos
ha conducido. En nuestro caso no se trata de una modificación
o corrección de éste último, sino de un positivo perfecciona-
miento. Aquello que en él se añade resulta ser nada menos -
que un último criterio de verdad.

Hemos hablado ya ampliamente del método psicológico de
reflexión que utiliza Maine de Biran, en páginas anteriores.
Se trataba allí de un procedimiento, traducible en una se-
rie de pasos mediante los cuales aproximarse al objeto que -
deseaba conocerse. Ateniéndose a lo dado, constatación de los
fenómenos mediante la reflexión interior ante la que se ofre-
cían con inmediatez, evidencia e inefabilidad, respeto ha-
cía su condición dinámica, evitando toda posible cosifica-
ción de los mismos, todo esto lo vimos ya, pero ¿ con qué -
criterio distinguir entre las posibles experiencias de un -
sujeto aquellas verdaderas de las otras falsas ? Se trata,
claro, de un cierto criterio objetivo : subjetivamente, pa-
ra cada uno de ~~que~~ experimenta es verdad, y sobre ello no -
ha de volverse atrás nunca Maine de Biran. Pero que sea ver

dad lo inmediato, lo dado directamente: ¿ acaso implica - que la interpretación que de los datos haga el sujeto no puede deformarlos ni alterarlos en un sentido " retroactivo ", si vale la expresión ?. Y sobre todo, cuando el psicólogo quiere juzgar testimonios de los demás, ¿ podrá - apelar a otra cosa que a la veracidad o buena fe de quien ante él se manifiesta ?.

La gran idea de Maine de Biran estriba en advertir- que si hay un hecho primitivo y radical, a través del cual o gracias al cual todos los demás tienen realidad, tenemos en la mano una piedra de toque con que confrontar todas - las experiencias, todos los textimonios : su desacuerdo - con aquel se convierte en signo de error, de defecto de - observación. Como ya hemos recordado más de una vez, Mai- ne de Biran subrayó con toda limpieza el carácter de inme- diatez e inefabilidad de los hechos psíquicos cuando se - les contempla en su verdadero ser, desde la interioridad. " La conscience a ses signes propres incommunicables, in- traduisibles"⁶⁰, de modo que nada tiene de extraño que pue- da producirse una interpretación elaborada, intelectualiza- da de los datos de experiencia que vaya más allá de lo que éstos ofrecen y permiten. Y aquí entra en juego el "hecho primitivo" : "toute découverte psychologique ... est pure- ment hypothétique et même fausse, si elle se trouve en - opposition avec quelqu'un des faits positifs du sens inti- me"⁶¹.

El establecimiento de semejante criterio de verdad a - lleva una consecuencia del más alto calibre. Aunque quizá

fuera más exacto decir, por el contrario, que él mismo deri
va o resulta de una idea más general, más básica, que perma-
nece latente sin llegar a expresarse por la pluma de Maine-
de Biran: la idea según la cual la conciencia es sistemáti-
ca, o lo que es igual, que posee una estructura permanente-
que informa cualquiera de sus contenidos reales. Ya Marías-
observa, con acierto, que en el descubrimiento radical de -
nuestro meditador se ha dado el gran paso de sustituir " los
conceptos ' objetivos ' o de ' cosas ' por conceptos funcio-
nales " ⁶². Este carácter relacional o funcional de su psico-
logía nos orienta acerca de la última intención que guía -
sus esfuerzos : por atenerse a lo dado en la experiencia, -
diríase que nos hallamos ante una exploración de la concien-
cia empírica y real, tal y como puede ofrecerse a la obser-
vación interior; pero en cuanto se puede discernir en ella,
entre la multiplicidad y confusión de sus contenidos, un -
sistema de relaciones que liga a estos entre sí sean cuales
sean, aspira a responder con toda seriedad a la pregunta -
¿ cómo soy yo? en un sentido esencial. Cuando, en páginas -
anteriores, decía yo que Maine de Biran quiso una cosa en -
su vida, a saber, fundar la ciencia del yo, apuntaba - o al
menos, lo pretendía-hacia aquí. Es un intento ambicioso. -
Se trata de hablar de mí, de mi propio yo, pero sólo en -
cuanto es un yo. Y como éste, de forma radical e inexorable,
está vertido hacia el mundo, la ciencia del yo se encuentra
de pronto, con que sus fronteras han ido a perderse más -
allá de sus deseos y previsiones. O, vistas las cosas des-
de hoy, diríamos que el objetivo de Maine de Biran se ha -

dilatado al hilo mismo de su ejecución, y en realidad lo que ha ido haciendo es elaborar, según dice Marías,⁶³ la interpretación del " ser del hombre desde su vida ", entendida - ésta como diálogo o dinámica tensión entre el yo y su mundo respectivo y resistente.

A esto conduce el descubrimiento de Maine de Biran, - a una nueva idea del hombre. Resulta muy curioso observar - qué pocos intentos se han llevado a cabo para acercar los - descubrimientos biranianos a la problemática de nuestros - días. Pensar, por ejemplo, que valga la pena establecer un - cierto paralelismo con el existencialismo, apoyado tan sólo en el hecho de que la existencia ha de ser contemplada y conocida desde dentro, tal y como Maine de Biran exigía res - pecto de los fenómenos de la conciencia, parece a todas lu - ces una forma de miopía intelectual.⁶⁴ De hacerse la compa - ración, forzoso es comenzar por los principios: por el he - cho mismo de que el hombre es para sí mismo lo que es, gra - cias a que está en un mundo.

¿ No significa, en último extremo, eso la doctrina bi - raniana del effort ? No hay yo sin mundo, ni tampoco hay - mundo sin el yo, cuando aspiramos a describir con toda pul - critud y rigor la realidad de nuestra experiencia. Pero acon - tece que a ese yo el mundo - que, en nuestro caso, se debe - entender precisamente como " resistencia " - no se le añade como algo consecutivo, como un elemento extraño que por adi - ción venga a componer con el ya dado una nueva magnitud. En modo alguno ocurren así las cosas. Lo que hay es que el yo - se constituye en su ser mismo de yo, en su egoidad, en el -

esfuerzo y por la resistencia. El mundo, al cabo, es un constitutivo esencial suyo, una nota sin la que no cabe definirle. No hay duda yo sin mundo, o sin resistencia, tanta - da: ¿ que nos falta para poder decir que Maine de Biran ha entrevisto al hombre como " existencia", como un " in-der--Welt - sein" ?.

Apretadas las cosas un poco más, tendríamos que reconocer que el " hecho primitivo " biraniano no nos lleva directamente a la idea del " estar enél mundo " sino a través de un cierto rodeo. Ese rodeo, es la corporeidad. Vivir, - en su sistema, dijimos ya que quería decir " encontrarse";- pero el lugar del encuentro es el esfuerzo, y lo hallado es nuestros músculos inertes que obstaculizan a nuestra propia fuerza. En este sentido, nuestro cuerpo, presente siempre - como textura básica de todo fenómeno de conciencia, es en - algún modo el instrumento o el medio a través del cual al - canzamos, conocemos, nos accede todo lo demás, el resto pro - digioso del Universo. Si podemos hablar del yo como de un - mundo interior, y de los objetos como partes del mundo exte - rior, lo que nos da la experiencia radical biraniana es la - conexión de ambos, su co-implicación, y la imposibilidad - absoluta de conocerlos en sí mismos : " il faut s'arrêter -
là " ⁶⁵.

Todas estas precisiones en torno al hecho primitivo no son en manera alguna ociosas. Nos encontramos ante una de - las doctrinas que más fina y penetrantemente han buscado - comprender la realidad del hombre como persona. Incontables veces ha repetido Maine de Biran la convicción profunda que,

en cierto modo, su propia vida le había ido decañtando a través de la reflexión: el yo no es una cosa. ¿Qué es entonces?

Todas las páginas precedentes parecen volver ahora su contenido sobre la pregunta, hasta hacer de ella poco menos que una fórmula retórica. Bien claro está: en el esfuerzo yo soy una fuerza, o si empleamos la palabra clave del biranismo, una causa. Y siendo causa, vivimos nuestra causación no como una precedencia o anterioridad de que gozamos sobre el efecto, sino de una productividad nuestra sobre él, de una dependencia del efecto respecto de nuestro poder no sólo lógica sino real. La causalidad vista por dentro, la que ejerce el yo sobre aquello que es su efecto, nos manifiesta la expansión del yo hacia lo otro que él, su dominio sobre el resultado, y claro es, su dominio sobre sí mismo.

Se trata, claro está, del esfuerzo. En él, la causa - es el yo, el efecto, la sensación misma de esfuerzo que resulta del choque contra la resistencia. El enlace entre - ambos está dado con inmediatez en la experiencia; lo querido por el yo se muestra en el hecho consciente como realizado-eficazmente por el sujeto. Por otra parte, el yo pone su actividad o la suspende; se encuentra a sí mismo por encima del efecto, de suerte que éste se halla bajo su dominio real y-efectivo. Como dice Maine de Biran " l'effort seul dépend de nous, le reste n'en dépend pas " ⁶⁶ ; en este poder poner o - no el esfuerzo se descubre el yo como causa libre, como una fuerza que somete a su dirección ciertas parte del organismo y que por ello puede considerarse como "hiperorgánica" ⁶⁷. De esta suerte, la persona es una realidad consciente, como causa activa y eficaz enfrentada con una resistencia, y li-

bre por dominar sus efectos gracias a que encauza o dirige - la fuerza de que éstos nacen. Y aquí, una advertencia: iba a escribir yo en la línea precedente una idea que ha corrido - sin grandes obstáculos largo tiempo por la historia de la - filosofía. Iba a decir que los efectos son míos porque previamente la fuerza que los origina es mía, está en mi poder; que la persona, por tanto, sería dueña de sus actos porque - es ante todo y sobre todo dueña de sí misma. Me he detenido: lo he hecho porque ello sería sin duda una deformación del hallazgo biraniano en lo que tiene de más original e innovador.

Cuando se dice que la persona posee sus actos porque antes se posee a sí misma, ¿qué se quiere decir? Evidentemente, que la persona puede aparecer de algún modo como previa a su actuación. Con lo cual, estaríamos ante el yo como absoluto, siendo así que sólo se manifiesta en la experiencia en y por su relación activa con el cuerpo. Además, suponer que soy a la vez poseedor y poseído implica una dualidad que resultaría absolutamente ininteligible al tomarse como - absoluta unidad, como una substancia. Si a ello se añade la vivencia biraniana de que el moi no está en nuestro propio-
⁶⁸poder , de que " ce n' est pas nous-mêmes que nous faisons
⁶⁹vivre" , nos damos cuenta de que Maine de Biran se va acercaando a una idea de la persona que está muy lejos de ser la habitual en su tiempo. La causa operante, consciente y libre
⁷⁰es lo que llama persona , pero es todo esto en el acto del esfuerzo voluntario y precisamente en cuanto opera sobre lo otro, es consciente a un tiempo de sí misma y de lo otro, y es libre de lo otro: enfrentada a todo el mundo, indisoluble

mente unida al mismo. Absoluta por su enfrentamiento, relativa por su conexión, la persona aparece a esta doble luz - contradictoria bien lejos de la rationalis naturae individua substantia de Boecio : no aparece como sustancia, sino como causa; su individualidad en modo alguno puede excluir la relación real y constitutiva con lo otro que ella; y no la distingue primariamente la razón, sino la fuerza o vis con que se identifica.

¿ En qué sentido, entonces, cabe todavía seguir diciendo que la persona es una realidad que se posee a sí misma, - sui juris según la fórmula tradicional ? La resistencia inerte que es ingrediente constitutivo suyo, no está en su poder; la fuerza del moi que opera sobre ésta, tampoco : ¿ a dónde se extiende, pues, el dominio ? No hay alternativa: la realidad poseída es el esfuerzo mismo, la sensación resultante de la coincidencia de fuerza y de resistencia, Lo absoluto, si se quiere, es justamente la relación entre ambos, el acto en que soy yo y me conozco o me soy presente a mi mismo como tal yo. Este acto mismo es la persona, y no sus ingredientes - por separado. El yo es personal, que es cosa bien distinta ; pero no agota a aquella. El mundo interior, el del moi, tiene puestos sus cimientos sobre el mundo exterior, el del objeto, el de la naturaleza. Expresaría quizá con justeza semejante situación una fórmula paralela a la que en su caso utilizó la teología cristiana: persona naturam perficit, non tollit. " En sa qualité d'être intelligent, voulant et pensant, l'homme se place lui-même en dehors et au-dessus de cette ^{nature} qui lui est donné comme objet de son intuition; il la-

domine en effet par sa pensée et par sa volonté en même - temps qu'il en fait partie et lui est soumis par son organisation matérielle et sa sensibilité physique; non seulement il vit de la vie commune à tous les êtres sentants, mais il vit de plus d'une vie de relation ou de conscience, dont il est à la fois sujet et témoin; non seulement il sent ou a des sensations, mais de plus il sait qu'il sent, il a l'idée ou la connaissance de ses sensations; non seulement il a des - rapports avec les divers agents ou objets de la nature, mais encore il aperçoit ces rapports et peut s'en rendre compte; de plus, il les modifie, les étend, les complique ou les - multiplie sans cesse, ou s'en crée de nouveaux à chaque ins- tant par l'exercice d'une puissance, d'une force agissante - qui l'affranchit des liens du fatum et le constitue indivi- ⁷¹ du, personne morale, intellectuelle et libre"

No se puede resumir mejor de lo que lo hacen estas lí- neas la idea acerca del hombre tal y como se concibe a par- tir de la experiencia radical del " hecho primitivo". Por - supuesto: siempre que no se olvide que lo que en ellas se - nos ofrece es la vida personal del hombre, que no agota su- realidad. Por debajo de ella, en efecto, tal y como parecen indicar todos los fenómenos de afección pura, -sueño y demás, que ya vimos en su momento- se da una segunda vida, como - conjunto de funciones orgánicas que " s' exécutent en lui, - sans lui" ⁷², a la que ningún inconveniente hay en seguirla llamando, con su propia expresión, vida animal. Vida, claro es, que a diferencia de la primera, en que por estar presen- te el yo está iluminada con la evidencia, es ya una construc- ción hipotética, con una verdad " de segundo grado". Para -

Maine de Biran, el animal es algo así como un hombre en estado de sonambulismo o de alienación⁷³, al cual "la sphère de l'instinct et celle des habitudes paraissent bien réellement envelopper... tout entier"⁷⁴

Esta comparación del hombre con el animal puede resultar fecunda, para nuestro objetivo, dada la finura con que Maine de Biran alcanzó a esbozar la hipotética vida del segundo. Ya en su día Marías notó la "extraña agudeza" con que atinó a diferenciarlos, mostrando que el animal "está articulado con el contorno, y sus acciones son meras reacciones a lo externo" mientras que aquel "está ante las cosas y es capaz de iniciativa"⁷⁵. En la vida animal hay un círculo, una esfera trazados por el instinto, de que no se puede salir. El hombre, en cambio, puede "sortir de ce cercle"⁷⁶ y llegar a colocarse fuera y por encima de la naturaleza ("en dehors et au-dessus"). Encerrado en sus instintos, el animal, "dénué du pouvoir de commencer une série de mouvements ou d'actes volontaires, il réagit et n'agit point"⁷⁷; el mundo le arrastra de acá para allá con sus estimulaciones, y como no puede desligarse de éstas, "ne connaît pas le repos"⁷⁸. Pero aún queda lo mejor; y es que el animal, alterado en su situación por las modificaciones que le llegan a través de su sensibilidad, no puede separarse de ellas mediante una objetivación, como le acontece al hombre, sino que está identificado con las mismas, "devient donc toutes les modifications qu'il éprouve"⁷⁹; con estas palabras, Maine de Biran cree que la descripción más cercana a los hechos de una vida instintiva sería, no decir que el animal tiene hambre o que está agresivo, sino que es hambre o es agresivo.

dad. En este sentido, el animal podría considerarse reducido a un único mundo, el exterior; en el faltaría ese otro interior, creado por la existencia de una fuerza hiperorgánica, que es específicamente humano. Como se ve, la caracterización biraniana de los dos tipos de vida se acerca, de manera harto sorprendente, a la tesis orteguiana según la cual la nota característica de la animalidad residiría en la alteración, frente al ensimismamiento del hombre ⁸⁰.

Un reducto de intimidad frente al propio cuerpo; un estar por encima y fuera de la órbita de la naturaleza : ahí está en dos rasgos resumida, la doctrina biraniana de la persona. Con una genialidad que, a mi juicio, aún no le ha sido íntegramente reconocida, Maine de Biran se ha hecho cargo de la condición encarnada de la existencia humana. ¿ No hay, sin embargo, algún cierto atropellamiento en el momento mismo de obtener conclusiones de su descubrimiento? Resultará extremadamente conveniente sacar a la luz alguno de estos puntos oscuros con la estricta finalidad de acercar un poco más la lente a su obra, de modo que alcancemos a captar la índole de su textura ideal profunda en los capítulos que sigan.

Disparada la pregunta a quemarropa, sonaría más o menos así : ¿ es indudable que todo conocimiento tiene por objeto a la resistencia corpórea muscular ? O, con otras palabras, ¿ el esfuerzo muscular es el hecho primitivo ?.

No hay duda de que se trata de una cuestión central. - Pues el hecho primitivo, según nos ha indicado repetidas veces en sus obras, es aquel en que el yo se separa de todo cuanto le rodea, se constituye como centro de la conciencia

en que, distanciados como objetos, se manifiesta o hace presente el mundo. En el hecho primitivo, por decirlo así, el hombre se pone por encima de la animalidad en su exclusivo-nivel de persona. Todo esto es claro. Pero al decir que la resistencia constitutiva de semejante hecho es la sensación muscular resultante de la inercia orgánica frente a la actividad del yo, ¿ se describe con toda pulcritud la experiencia. ?

Si me esfuerzo en este momento por resolver el interrogante precedente, no hay duda ninguna de que mi atención está centrada sobre el mismo, que de algún modo me resiste. La pregunta es mi objeto en este acto; ¿ pero es igualmente objeto del mismo acto la resistencia de mi cuerpo ? Parece improbable, por varias razones. Una, claro, derivada del carácter unitario de la atención, que coloca en su centro un objeto y desatiende el resto, en un comportamiento exclusivista. Pero hay, a mi juicio, otra razón que me parece genuinamente biraniana, y que por eso, resulta aquí de mayor peso. Formulémosla en toda su concisión : el objeto es una resistencia; una dualidad de objetos entrañaría una resistencia ... ¿ dual o doble ? Aquí está el fondo del asunto:— si dos objetos significan dos resistencias distintas y simultáneas, cada una de ellas complica por su lado a una fuerza activa distinta también, o lo que es igual, a dos moi différents, y Maine de Biran rechazaría, sin el menor lugar a dudas, semejante consecuencia. ⁸¹ Si, por el contrario, se dice que dos resistencias valen como una resistencia doble, entonces no hay más remedio que reconocer, de acuerdo con -

nuestros presupuestos, que hay allí un objeto y solo uno. - Por donde quiera que se tome, la complicación del cuerpo con las demás resistencias tiende a tornarse invisible.

Y el caso es que Maine de Biran había visto muy bien el problema, cuando se planteó el tema del hábito en la vida psicológica. Lo escribió así: " Observons deux effets - principaux, infaillibles et toujours inséparables, que l'habitude produit en général sur notre faculté motrice, de - quelque manière qu'elle s'exerce : 1^a Tout mouvement volontaire, fréquemment répété, devient de plus en plus facile, - prompt et précis; 2^a l'effort ou l'impression résultante du mouvement, s'affaiblit dans le même rapport que la rapidité, la précision et la facilité augmentent, et dans le dernier-degré de cet accroissement, le mouvement, devenu tout à fait insensible en lui-même, ne se manifeste plus à la conscience que par les produits auxquels il concourt ", de modo que lo percibido, por ejemplo, va siendo cada vez más nítido y claro, mientras que " l'individu s'aveugle plus complète -
82
ment sur la part active qu'il y prend" . Por tanto, el esfuerzo tomado en su dimensión muscular tiende a desaparecer como hecho, y esto es lo que importa a la hora de tomarlo - como verdaderamente " primitivo ".

La razón de este " glissement " sobre la experiencia no es demasiado difícil de descubrir . Maine de Biran ha puesto luz en el resorte que pone en marcha la conciencia humana, a partir de los datos psicológicos y fisiológicos. Ha advertido también con toda limpieza la condición de estructura dinámica y antitética que caracteriza a aquella. Pero-

el paso siguiente, el que lleva a destacar sobre todo lo - demás la resistencia muscular, tiene dos raíces. Una, teórica, que viene del intento newtoniano de fijar un "hecho-general o universal "; para lo cual no pareció bastante con poseer de modo firme un solo polo de la relación, sino que hubo de dar vueltas hasta encontrar el segundo, con igual-carácter de permanencia que el primero. La " funcionalidad" de concepción que Marías señala en la obra de Maine de Biran, aun siendo completamente justa dentro de ciertos límites, no llega a ser todo lo radical que el caso hubiera requerido, como estamos viendo. Pero, ¿ cómo pensará un hombre nacido en el último tercio del siglo XVIII un hecho mediante fórmulas tan vacías de contenido ?

Hay otro motivo más: otro, que va en la dirección del contenido. La conciencia surge en y por el esfuerzo. Bien, pero, ¿ no podemos seguir percibiendo el esfuerzo en cualquier momento de nuestra vida personal ? Maine de Biran era un introspectivo de agudeza y sensibilidad fuera de lo ordinario. Y, evidentemente, las sensaciones cenestésicas por-fuerza debían de ocuparle casi sin interrupción; además, - digamos que si el cuerpo no está en los hombres con presencia perdurable, si está siempre ahí, al alcance de nuestra sensibilidad, en disponibilidad de convertirse en objeto - actual y no sólo habitual de nuestro conocimiento. Si tomamos juntas ambas razones, me parece no sólo comprensible si no incluso inevitable que Maine de Biran fuera hacia donde le hemos visto encaminarse.

Si hubiera llegado a funcionalizar el cuerpo como -

término de resistencia, posiblemente nos habría plantado la psicología en pleno siglo XIX, a dos dedos de la fenomenología - o al menos, de la psicología fenomenológica. No fué así. El cuerpo, de sólito transparente hasta el punto de no ofrecerse como objeto sino como medio para alcanzar el exterior, no le dejaba a él, personalmente, en paz. ¡ Oh, las gentes malsanas, que se sienten existir! Y él era de estos, desde luego.

¿ Cómo entendió el cuerpo? ¿ Cómo matizó la corporeidad esencial de la persona humana? Su limitación, por el reverso, está llena de riqueza de observación y experiencia que no podemos desaprovechar.

Notas al capítulo III

- 1 H. Bergson, " La philosophie ", en La Science Française, t. I, Larousse, Paris, 1915, p. 32
- 2 Journal intime, ed. La Valette Monbrun, ed. cit., I, 35
- 3 J. II, 399, (introducido por E. Naville en Nouveaux - essais d'anthropologie, O.XIV, 202)
- 4 J.III, 3
- 5 O.VIII, 19 n.
- 6 Voutsinas, o. cit., 12
- 7 J. III, 3-4
- 8 Gouhier, CMB, 20 ss
- 9 J. III, 6
- 10 Véase sobre todo " Nouvelles considérations sur le sommeil, les songes et le somnambulisme ", en O. V, 130-203
- 11 O. XIII, 88
- 12 Véase " Promenade au Luxembourg", en O. X, 1-15 (trad. J. Marías, en Revista de Psicología General y aplicada, Madrid, num. 1947, p. 227-239)
- 13 A. Bertrands, La psychologie de l'effort ... ed. cit.- en bibliografía
- 14 "A Adine, 30- XII-1821 ", en Mayjonade, Pensées ..., - ed. cit., p. 175
- 15 J. II, 171-172 (3-4 -XI- 1818)
- 16 Exist. 34-35
- 17 J. I, 176
- 18 X. Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, ed. cit., p.449
- 19 J. I, 251 ; J. I, 236
- 20 J. I, 70

- 21 J. II, 267
- 22 J. II, 19
- 23 J. III, 32
- 24 J. I, 236
- 25 J. III, 25
- 26 J. II, 216
- 27 J. II, 244-245
- 28 J. I, 160, Sobre el problema de un lenguaje apto para la psicología, cfr. VII, 384-5, dónde se declara partidario, no " D'inventer des mots nouveaux", sino de " tâcher de profiter, des mots déjà nsités ".
- 29 J. III, 26
- 30 Décomp. I, 85
- 31 O. VIII, 29 n
- 32 Cit. en J. Marías, Ortega I. Circunstancia y vocación-, Revista de Occidente, Madrid, 1960, p. 299 ; cfr. con Exist., 21
- 33 J. III, 36
- 34 J. I, 79
- 35 J. II, 342
- 36 O. X, 46
- 37 F. Brentano, Psicología, Revista de Occidente, Madrid, 2 ed. 1935, p. 31-32
- 38 O. VIII, 14
- 39 F. Brentano, o. cit., p. 28
- 40 J. Marías, San Anselmo...., ed. cit., p. 232
- 41 Gouhier, introd. a O. ch., 48 ss.
- 42 O. II, 22

- 43 O. II, 26
- 44 O. II, 103
- 45 J. II, 215
- 46 Descartes, " Discours de la méthode ", IV p., Oeuvres - et Lettres (ed.. La Pléiade), Gallimard, Paris, 1953, p. 148.
- 47 Descartes, "Réponses aux IVèmes objections ", ibidem,
- 48 V. Le Roy, Exp. effort, 195. Sobre este punto, cfr. - X. Zubiri, " El hombre, realidad personal ", en Revista de Occidente, Madrid, num,1, 1963.
- 49 O. VIII, 126; cfr. J. III, 31 s.
- 50 J. II, 235
- 51 O. VIII, 26
- 52 Décomp. II, 8; " Réponse à Stapfer ", en o. ch., 239
- 53 Décomp. I, 92
- 54 Décomp. I, 120
- 55 O. VIII, 24
- 56 O.X, 2, n.1 (trad. cit., 229, n.2)
- 57 Exist., 35 ; V. las "Réponses aux arguments contre l'appréhension immédiate ... ", en O.ch. 237-238
- 58 O. VIII, 17; Tisserand, y luego Gouhier (O. ch. 79), leen " être connu avec lui ou sans lui " (subr. mio); por coherencia doctrinal, parece preferible absolutamente la lectura de Naville, (O. inéd., I, 38), "être connu avant lui ou sans lui " (subr. mio), que es la que sigo aquí.
- 59 O. VIII, 26- 27
- 60 "Réponse à Stapfer ", O.ch., 240 (O.XI, 416)

- 61 O. VIII, 59-60
- 62 J. Marías, San Anselmo..., 236
- 63 Idem, 244; cfr. Le Roy, Exp. effort, 218, y Tisserand, Anthropologie, 305
- 64 V. R. Vancourt, o. cit., 65, n.2
- 65 Exist., 21
- 66 J. II, 350
- 67 Décomp. I, 146 ss.; O. VIII, 187; " La perception de - la dureté " , en Mémoire sur les perceptions obscures, ed. Tisserand, 61
- 68 J. II, 342
- 69 J. II, 376
- 70 J. I, 227; J. I, 85
- 71 O. X, 65-66; V. O. VIII, 114
- 72 O. X, 65
- 73 O. XIV, 386; J. III, 216
- 74 Décomp. I, 110, n.1
- 75 Marías, San Anselmo..., 262, n. 6
- 76 Décomp. I, 110, n. 1
- 77 O. VIII, 114
- 78 J. II, 260
- 79 O. VIII, 292
- 80 Ortega, El hombre y la gente, Revista de Occidente, Madrid, 1957, cap. 1 ("Ensimismamiento y alteración ")
- 81 Véase O. VIII, 244. " il est dans la nature de la volon - té, ou de la force motrice constitutive du moi, de n'agir que par sucesion, de n'exécuter qu'un seul acte aperceptible à la fois, par cette raison très naturelle

qu'étant une et simple, elle ne peut être plusieurs
en même temps".

82 O. II, 101 y 103

C A P I T U L O I V

LA CORPOREIDAD DE LA PERSONA

El ámbito del cuerpo.

Maine de Biran quería fundar la ciencia del yo. No le quedaba otro remedio que determinar con alguna precisión la realidad misma del cuerpo. La consecuencia se impone con toda forzosidad . Y ello por una doble línea, si queremos - conservar una escrupulosa fidelidad a todo lo que nos ha de parado nuestra aproximación a su obra. Le empujaba a estudiar el cuerpo tanto la razón como la inclinación . La razón, con todas las armas de la lógica, hacía presa sobre el hecho primitivo descubierto y pedía el desarrollo de todas sus implicaciones; la inclinación particular que le impulsaba a escuchar los más tenues rumores de su naturaleza le conducía también a ello. Por donde quiera que nos acerquemos a los temas de su obra hemos siempre de hallar una vertiente científica y otra vital, en inexorable complexión. Pocas veces una vida y una obra han respondido tan íntegramente al imperativo clásico: " concómete a tí mismo".

En la formulación misma del " hecho primitivo", cuya realidad como terminamos de ver consiste en ser esfuerzo, - tensión entre el yo y la resistencia orgánica de los músculos, están contenidas las indicaciones suficientes para continuar ordenada y rigurosamente el conocimiento buscado. En tanto que término relativo y no absoluto, el yo complica -

formalmente a lo que no es él ; sus propios límites, por fuerza han de ser a la vez los mismos que circunscriben a su inseparable resistencia. Maine de Biran lo veía muy bien: " les limites du moi de ce qui lui appartient en propre, - n' ont pu nettement se circonscrire que par la connaissance relative de ce qui est en dehors " ¹. La yoidad o egoidad - no es accesible sino a través de su mundanidad, que como ya sabemos se identifica primariamente con la corporeidad.

Ahora bien, aquí surgen unos cuantos puntos problemáticos, que conviene poner en claro. Y el primero de todos es, sin duda, llegar a entender con precisión qué y cómo sea el cuerpo.

La perspectiva metódica en que Maine de Biran se si tuó tenía forzosamente que condicionar esas dos cuestiones. El punto de vista de la interioridad contempla la realidad somática del hombre en un sesgo muy particular. El pensamiento contemporáneo ha subrayado cuidadosamente la doble faz que ésta presenta, según se la vea incardinada ante todo - dentro del mundo de la naturaleza física perceptible por los sentidos exteriores o se la aisle de la misma para notar su condición de objeto cognoscible desde dentro. Se ha hecho notar, sobre todo, el gran papel que juega en la construcción de la personalidad humana todo ese mundo de la sen sibilidad interior sobre el que se monta el esquema corporal propio, ² y se ha hablado del papel que desempeña el - " intracuerpo " en ciertas formas patológicas del psiquismo. ³ Hace ya muchos años, un filósofo tan poco " naturalista " como Ortega recogía estas ideas y sostenía que la " yi

talidad " era al fin y al cabo " la raíz del árbol consiente ", que no se manifestaba mediante imágenes visuales con color y forma definidos sino a través de sensaciones táctiles y de movimiento que construyen una representación del cuerpo absolutamente distinta de la que la percepción visual puede dar ; ' yo ando ' indicaba Ortega, es esfuerzo, tensión y resistencia, mientras que ' él anda ' es antes que nada una serie de posiciones espaciales ...⁴ Todo lo cual le hubiera parecido de perlas a Maine de Biran, pero pienso que se hubiera apresurado a dar y a exigir precisiones ...

Y lo hubiera hecho, claro es, remitiéndonos de nuevo al " hecho primitivo " del esfuerzo. En él se nos descubre el cuerpo, ante todo, como una resistencia a la acción o impulso del yo. Solo que al decir esto nos vemos obligados a trazar una nueva distinción, que profile la idea de cuerpo que tenemos entre las manos. Pues es bien claro que, atidos al esfuerzo, sólo pueden presentar resistencia aquellos ' puntos corporales ' que estén dentro de la órbita de actividad del yo ; o como solemos decir sin necesidad de mayores conocimientos, aquellos músculos que sean voluntarios . ¿ Cómo van a ofrecer resistencia aquellos elementos que quedan fuera de alcance de la actividad del moi ?

De esta suerte, lo que veníamos tomando como una realidad en bloque se nos descompone en dos bien diferenciadas secciones: cuerpo voluntario -en el sentido, claro está, - de término posible de una acción real de nuestra voluntad sobre el mismo-, y cuerpo involuntario. Con una consecuencia que no podemos olvidar : que el primero entra, en cuanto resistente, en la órbita de lo consiente, al par que el

segundo queda, correlativamente, sumido a perpetuidad en la inconsciencia. " Le sens interne, que nous appelons sens de l'effort, s' étend à toutes les parties du système musculaire ou locomobile, soumises à l'action de la volonté.- Tout ce qui se rattache soit directement, soit par association à son exercice, rentre dans la fait de conscience et devient objet propre, médiat ou immédiat, de l'aperception interne. Tous les modes qui sont absolument hors des limites de la même puissance demeurent simples dans la vitalité et ne s'élèvent jamais à l'hauteur de l'aperception ou de l'idée. Tel est le principe général."⁵

El principio, evidentemente, deriva de la experiencia fundamental. En cuanto determina el área cognoscible por la apercepción interior, se convierte en la formulación misma del ámbito de la ciencia psicológica, delimitado así de un conocimiento distinto pero complementario de la realidad humana, el de la fisiología, que queda reducido a ciertos límites pero en ningún caso descartado. Maine de Biran, lo hemos visto ya, se opuso con todas sus fuerzas a una identificación de ambas ciencias, especialmente a aquella que " naturalizaba " la psicología en beneficio de la otra; pero la clarificación de los límites que separan las ciencias de la naturaleza y las del espíritu tiene, como consecuencia lógica, el respeto de la validez de las primeras dentro de su propia esfera. La esfera de la subjetividad, caracterizada por la presencia consciente del yo, no puede ser sometida a los métodos investigadores de que ha de valerse el conocimiento del mundo exterior; pero tampoco

este último puede servirse de la reflexión o apercepción interna.

Todavía conviene notar una cosa más; y es que nos hallamos sumergidos en un pensamiento que, escrupuloso con lo real, ha reconocido el carácter intermitente de la conciencia, o lo que es igual, que ha advertido que esa conciencia viene a montarse sobre una vida orgánica que constituye la trama básica sobre la que luego aquella aparece y que se manifiesta en ciertos fenómenos cuya última condición solo podrá aclararse con la colaboración del estudio de la vitalidad -fisiología- y del de la personalidad -o psicología-⁶. Por eso en ocasiones Maine de Biran habla de dos psicologías bastante diferentes, una pura que se cifra al estudio del hecho primitivo y que por tanto goza de una evidencia inmediata, y otra mixta cuyo objeto lo constituyen todos los fenómenos en que se entrecruzan vitalidad y persona, cuya máxima complejidad la hacen ser " la plus incertaine, la plus obscure"⁷.

El cuerpo, en cuanto término del esfuerzo, entra por derecho propio dentro del campo de la psicología pura. Sobre esto no me parece que pueda haber duda alguna; ahora bien, ¿ cómo se presenta ?

A cuenta de comentar las Meditaciones metafísicas de Descartes escribe Maine de Biran unas líneas que podrían valer como respuesta : " La certitude que j'ai de mon existence n' est pas celle d'un être abstrait, mais d'un individu qui se sent modifié dans un corps étendu, inerte, organisé sur lequel il agit " . Y continúa; " La certitude -

-de l'existence de ce corps fait donc partie essentielle de celle que j'ai de mon être".⁸

Dos aspectos bien distintos se apuntan en estas palabras, aspectos que ya en cierto modo he procurado separar al romper la cita en mi transcripción. A la pregunta acerca de la manifestación del propio cuerpo cabe, en efecto, responder en dos direcciones, una que apunte a la forma de la misma, otra que se refiera a su contenido o materia.

Por lo que respecta a la forma, Maine de Biran es consecuente con el núcleo de su pensamiento: el cuerpo se nos manifiesta con evidencia inmediata. La intuición de mi propia realidad es la de un ser encarnado; la encarnación no es término de ningún razonamiento, como acontece en el cartesianismo, sino un dato radical, primario, coetáneo de mi encuentro conmigo mismo. Al tocar este punto, con mucho tino señala Raymond Vanocourt la proximidad del biranismo respecto del pensamiento de Gabriel Marcel, para el cual, como es bien conocido, la " encarnación " es nada menos que el dato central de la metafísica.⁹ Pero de esto, procuraremos hablar luego. Porque antes nos conviene expresar al máximo-aquella immediatez.

¿ Qué significa eso de que el cuerpo, con más rigor, - mi cuerpo sea dado inmediatamente en el acto mismo del esfuerzo, del movimiento voluntario ?. ¿ Cómo afecta ese modo peculiar de presencia sobre lo que se nos aparece ?. Inmediatez es un término negativo : su valor estricto es el denegar cualquier mediación, toda forma posible de intermedio. De esta suerte cuando Maine de Biran rechaza los inter

mediarios , ¿ qué excluye ? Veámoslo con algún espacio.

El cuerpo, tal y como se ofrece en el esfuerzo, es en rigor una fuerza, resistencia desde luego, pero fuerza al fin y al cabo. Ahora bien, una fuerza que actúa se ha de manifestar dinámica y operativamente como un obstáculo de la propia acción y, en cuanto tal, será vivida como una alteración de nuestro propio dinamismo. Con menos palabras, una resistencia se nos aparecerá como un sentimiento . Lo que significa que toda imagen queda excluida de ese conocimiento : esa es la mediación en que Maine de Biran piensa, al rechazarla en redondo. Con ello, todos los intentos de aproximación a nuestra realidad encarnada a través de " modelos" quedan descartados . ¿ Pensamos, quizá, en ese hombre -máquina de que escribiera La Mettrie ? Maine de Biran objetará : " Toute idée de mécanisme représente des choses extérieures à l'âme, et le corps propre, en tant qu'il est senti ou aperçu intérieurement par l' âme, comme son objet immédiat, n' est point extérieur à elle, ou étranger comme le vaisseau l' est par rapport au pilote qui le conduit, à l'aide du toucher ou de la vue, par la connaissance vraiment-objective qu'il a des diverses pièces et du jeu de la machine sur laquelle il agit médiatement"¹⁰ . El yo opera en el cuerpo y sobre el cuerpo en conexión esencial e inmediata.- El esfuerzo por representar a este último como un objeto exterior, cuyas partes integrantes bien diferenciadas serían puestas en movimiento por un alma que, de suyo, aparte y solitaria sabría dónde ha de intervenir para procurarse ciertos resultados falsifica y desnaturaliza los datos de nues-

tra experiencia inmediata. No ha de inferirse de ahí que - el cuerpo no es exterior al yo, que no es otro que éste, - puesto que la dualidad radical del hecho primitivo envuelve un momento de distinción, de separación entre ambos elementos recíprocamente relativos; pero no es exterior como lo es toda otra realidad que es otra que el yo por vía de mi corporeidad, es decir, mediatamente. Maine de Biran vive la dificultad de una conceptualización del cuerpo que es lo - otro que yo, por resistente, pero en cierto modo es también yo, por immediatez. Cuando escribe que " mon corps et moi -¹¹ ne faisons qu'un " parece estar muy lejos de las descripciones del hecho primitivo como dualidad que hemos examinado; y, sin embargo, no se ha alejado un paso de su primera obra, de la Influence de l'habitude, en la que ya advertía esa - antítesis constitutiva del acto del esfuerzo o movimiento - voluntario empleando las fórmulas " moi qui meus " y " moi qui suis mu ", yo motor y yo movido ¹². ¿Cuál es el valor de ese moi o yo ? Responder a semejante cuestión equivale en definitiva a plantear el enorme tema del status óntico del cuerpo, es decir, su carácter como realidad.

Hay un texto admirable que me parece arrojar alguna - luz sobre este asunto. En el Essai sur les fondements ..., - a punto de embarcarse en la crítica del cogito cartesiano, - escribe lo siguiente: " L' Être pensant, ou l'individu constitué tel par le sens intime de sa personnalité individuelle, peut seul donner un sens au mot je, et ce mot emporte avec ¹³ lui le fait complet d'existence " . El comentario que le dedica Marías a estas palabras es perfecto : lo que en ellas

se hace es nada menos que " interpretar el yo de un modo-
- ' existencial ' "; y continúa: " un filósofo anterior ... -
hubiera interpretado el yo de un modo ' esencial ' .Maine -
de Biran, en cambio, lo toma como una posición en el senti¹⁴
do de los idealistas post-kantianos" . Así entendido, yo-
designa toda mi realidad, e incluye a un tiempo el motor -
y el móvil que son momentos inseparables in re aunque pue-
dan distinguirse a través del ejercicio reflexivo. En esta
actitud nos encontramos todos cada vez que al mover el cuer-
po decimos " yo me muevo ", o cuando por el contrario nos-
negamos a ello y decimos que " no me muevo de tal sitio ":
interpretamos nuestro cuerpo en forma personal, y por eso-
decimos me ; pues de hecho, mi realidad íntegra envuelve -
inexorablemente a mi corporeidad, aunque no se agote en -
ella. Y éste es el punto mismo de partida para la ciencia-
del hombre interior, un punto que no es una unidad abstra-
ta sino que es " l'unité de la conscience, ou du même moi,
ou le fait même d'existence de la personne humaine " ¹⁵ .

El cuerpo, tomado en su aparición a la conciencia en
el acto del esfuerzo o hecho primitivo, es parte de mi pro-
pia realidad, de aquello a que me refiero al decir existen-
cialmente yo, como un ser encarnado; valen para describir-
lo las palabras de Gabriel Marcel: " s'apparaître comme -
ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir-
non plus s'en distinguer " ¹⁶ . Pero por otro lado, sometido
a la clarificación del ejercicio reflexivo, el hecho de con-
ciencia nos pone ante un cuerpo que, inseparable e indivisi-
ble del yo - ahora en función de polo o de centro de la sub

jetividad-, se ofrece con caracteres de oposición dinámica-
al esfuerzo, constituyendo así la complejidad real de la per-
sona, antítesis indestructible. Semejante dualidad de consi-
deraciones, que late con vigor en las contradictorias expre-
siones de Marcel, impide tomar una actitud excesivamente -
simplificadora, como la que me parece adoptar Michel Henry-
al atribuir a Maine de Biran la tesis de " l' immanence abso-
lue du corps " ¹⁷ : ¿ inmanencia respecto a qué ? ¿ El cuerpo
posee " un être subjectif ", y con eso se quiere negar la -
apertura de la subjetividad a lo objetivo ? Parece contra-
decir las descripciones del hecho primitivo que ya conocemos
y por tanto, resulta una tesis nada biraniana. Por el con-
trario, ¿ se quiere decir que el cuerpo es inmanente al he-
cho del esfuerzo, al yo tomado existencialmente ? Entonces-
lo que se afirma tiene expresión más cabal y adecuada en pa-
labras de nuestro filósofo, que ya en ocasión anterior he -
recordado : " les deux mondes nous sont donnés ainsi en liai-
son intime dans le fait primitif d'existence, savoir le mon-
de intérieur, le moi comme la force qui veut et produit -
l'effort, le monde extérieur comme l'objet qui résiste ... " ¹⁸
Pero esto va en dirección contraria a todo inmanentismo de
la conciencia, al defender y proclamar la esencial apertura
de ésta a lo objetivo. Y en una apertura, digámoslo desde -
ahora, no sólo de orden intencional, como podría quizá in-
terpretarse al leer a Maine de Biran con ojos que vienen -
de pasar por la Psicología de Brentano; no es que la con-
ciencia tenga siempre que ser conciencia de algo, y estar-
dirigida hacia un objeto. La apertura de que se trata en -

este caso es de orden real y físico; que no hay conciencia- si no hay una resistencia enfrente de ella, o con otras palabras, que no hay yo sin cuerpo. Lo que ocurre, claro, es que a la vez que se reconoce esta conexión entre dos términos, por otro lado se mantiene la idea del esfuerzo como - tal, en que el moi modifica por su acción la situación del cuerpo en el sentido que quiere, y al hacerlo queda precisamente puesto el yo por encima de la naturaleza, como una - fuerza hiperorgánica que domina la resistencia y la pliega a su voluntad. En el acto del esfuerzo, diríamos ahora, no sólo está el cuerpo inmediatamente presente al yo; hasta - aquí tendríamos una pura descripción estática, que es a todas luces insuficiente. En el esfuerzo, completemos la imagen, el yo domina, manda, somete, al término que se le aparece delante, a un cuerpo dominado, mandado y sometido: - " ce corps que je m'approprie ", dice Maine de Biran, ese cuerpo que está así apropiado por el moi, " n' est pas le-¹⁹moi" , pero es la propiedad suya, es lo que le pertenece de modo inmediato, y a título de tal ingresa en mi persona. Pues que la persona se posea a sí misma significa, al cabo,²⁰ " un être double, un possesseur et une chose possédée "

A la pregunta que nos hacíamos acerca del modo como se presenta mi corporeidad en el hecho primitivo podemos, - pues, contestar con una serie de notas que se hallan entre sí enlazadas con un íntimo vínculo. El cuerpo se nos manifiesta como algo evidente e inmediato al yo, y en un tipo- de inmediatez que excluye toda representación exterior, toda imagen, como corresponde a una realidad que es lo poseí

do por el yo y que permite o posibilita mi existencia como-persona.

Hasta aquí, lo que se refiere a la forma de la manifestación. ¿ Y lo que en ella se nos presenta ?.

Lo primero que hay que responder es, sin duda, que nos hallamos ante una resistencia, Pero conviene andar con precaución por este terreno, y matizar todo lo posible . Lo que hay en el acto del esfuerzo es una resistencia relativa, no-absoluta o total; relativa hasta el punto de que puede ser vencida por la actividad del yo y, por ello, el movimiento voluntario queda realizado íntegramente.

Maine de Biran hace frente de esta forma a una doctrina que considera sumamente peligrosa: la que identifica volición con deseo. Supóngase un cierto movimiento que yo proyectase realizar, por ejemplo mover el brazo, y sígase suponiendo que por una u otra condición, como una parálisis, no puedo ejecutarlo; ¿ existe volición y esfuerzo o no ? Su respuesta es tajante, y a la par, negativa : no es una volición . - Es el caso de una resistencia absolutamente invencible, que al existir como tal imposibilita la aparición del efecto constituido por un conjunto de sensaciones de inervación del músculo o músculos que hubieran debido entrar en función, de producirse el movimiento. Hay tan sólo, eso sí, deseo de mover el brazo. Y cuando a esa decisión no le acompaña inmediatamente el efecto del esfuerzo el yo no se aprehende como dotado de poder, no se siente como causa activa, y en esa medida, el término de su querer queda alejado, extrañado al sujeto. " A mesure ... que l'âme perd la conscience de son

pouvoir immédiat, la volonté se restreint aussi; il y a des tâtonnements, des velléités, mais point de vouloirs décidés et proprement dits " ²¹ .

La identificación de deseo y volición es un rasgo característico del sensualismo de Condillac y también del pensamiento de la Ideología - en especial, de Destutt de Tracy. Cosa que se comprende fácilmente, por lo demás, puesto que en ambos se carga el acento en la pasividad del sujeto, afectado desde fuera por la vía de la sensación y limitado así a responder, a reaccionar, e incapaz de iniciar desde sí mismo un acto. Un ser semejante, modificado agradablemente por un olor de rosa tal y como le ocurría a la estatua de Condillac, reaccionará efectuando inspiraciones más profundas para conservar el nuevo tono en que su sensibilidad - o mejor, su organismo entero, quedó elevado. En semejante reacción - no hay otra determinación que la gran ley biológica que - impele a buscar el placer y evitar el dolor ; en esa medida, el sensualismo llevaba en sí el germen de los materialismos deterministas. En cambio, Maine de Biran con toda escrupulosidad quiere dejar a salvo la actividad, originaria del - hombre, y aclara la distancia que media entre ambos términos, con un ejemplo del que podemos sacar algunas importantes precisiones en torno a su doctrina.

En el Essai sur les fondements , nos propone imaginar otra estatua semejante a aquella que Condillac - y antes, - como vimos, Diderot - utilizó para exponer sus ideas en el Traité des Sensations : limitada al olfato, sólo puede obtener sensaciones si ejecuta movimientos de inspiración profun

da, En estas condiciones, nos dice, como nada vez que inspira percibe el olor, acabará por creerse causa de la sensación por obra de una asociación lograda mediante hábito entre su acción y la percepción : creará disponer tanto del movimiento como de la sensación. Pues bien, si le quitan de delante el objeto perfumado que hasta aquí había venido proporcionando los estímulos adecuados, en ajuste absoluto con las inspiraciones de esta estatua, al repetir éstas por fuerza encontrará sólo la resistencia de sus músculos pero no el olor que esperaba. " Il continue à vouloir le mouvement dont il dispose, et dans l'exercice duquel il est et se reconnaît toujours libre; il ne voudra plus l'odeur comme n'en disposant pas ou n'en étant pas la cause efficiente; il se bornera à désirer cette modification ; il tendra vers elle-toutes ses facultés actives ". Y concluye : " La volonté est concentrée dans les mêmes limites que le pouvoir et ne s'étend pas au delà ; le désir commence au contraire là où finit le-pouvoir et embrasse tout le champ de notre passivité. L' être moteur et libre ne veut que ce qu'il peut ou qu'autant qu'il peut ; l'être passif ne désire que ce qu'il ne peut pas ~~qu'il~~ ²² ~~ne pouvant pas~~ qu'autant qu'il ne peut pas se le donner."

Pocas cosas serían tan fértiles, en un estudio a fondo de la doctrina estrictamente psicológica de Maine de Biran-acerca de la voluntad como una comparación de estos y algunos textos con los agudísimos análisis realizados por Pfänder en su Fenomenología de la voluntad. Se vería cómo para éste último, si bien mantiene la tesis de que la volición " - ²³ constituye un caso especial del deseo " , hay algo nuevo -

que se ha de añadir a éste para obtener la volición- propia- mente dicha, de un lado la creencia en la posibilidad de realización de lo deseado y de otro la afirmación de hacer^{real} el- objeto poniendo los medios que a ello conducen²⁴ ; con lo - cual este particular sentimiento de deseo queda " caracteri- zado como sentimiento de podería "²⁵ . Ahora bien, ninguno - de estos rasgos está ausente de la teoría biraniana de la - voluntad : el deseo puede preceder a la volición, y en tal- sentido parecería ésta un caso especial del primero; pero - sobre todo, el eje del análisis, centrado sobre el poderío- mío para realizar el propósito, es nada menos que el senti- do de mi fuerza tal y como se presenta en el hecho primiti- vo, frente a la resistencia que queda vencida, domada por la energía hiperorgánica en que el yo consiste. Con la ven- taja innegable a favor del biranismo en que separa con niti- dez la distinta " intencionalidad " de deseo y de volición, pasiva la de aquel y activa la de ésta.

Pero es que, además, este ejemplo de la estatua que - quería y no podía oler, la estatua que deseaba aspirar el - perfume de la rosa, alumbra la distancia que media entre lo mío y lo ajeno. Cuando al inspirar lograba el cumplimiento- de su propósito " toujours et infailliblement",²⁶ según es- cribe Maine de Biran, cuando no hay desajuste entre acción- del yo y efecto subsiguiente, el dominio sobre éste es abso- luto y en cuanto tal es posible juzgarlo como mío. Así se - separa en definitiva la esfera de la actividad del yo y su- término inmediato, de aquella otra caracterizada por una pa- sividad del sujeto que se corresponde con la actuación sobre mí de lo ajeno. Son, para Maine de Biran, los dos grandes-

tipos de fenómenos psíquicos; toda otra división le parecerá siempre penúltima e insuficiente²⁷. Y en consecuencia, todas las manifestaciones de la actividad vendrán a constituir en su integridad el ámbito de la personalidad, unificado por el carácter central de la fuerza que soy yo.

Se trata de un ámbito : eso es lo que debemos entender ahora con alguna precisión. Para lo cual no basta con que haya resistencia, porque ésta, ejercida frente a una acción del yo, es todavía una realidad de carácter unitario, incluso me atrevería a decir que es puntiforme. Si el cuerpo se identificara sin reservas con aquella, evidentemente nosotros no lo entenderíamos como una cosa material dotada de extensión, puesto que sería presente solo bajo forma de sentimiento inextenso, y nada nos permitiría sospechar su carácter dimensionado, si no en lo temporal, al menos sí en su aspecto espacial. Nuestra experiencia, por el contrario, es la de un espacio corporal verdadero. ¿Cómo se entiende esto ?

" Leibnitz définit supérieurement l'étendue : la continuité de ce qui résiste : continuatio resistentis. Cette définition ... exprime même parfaitement le point de vue tout à fait nouveau, sous lequel je considère la connaissance du corps propre " : tal es la respuesta binandiana²⁸. Resultará suficiente si aclaramos la novedad que en ella se introduce, a saber, el de esa continuatio, pues la idea de resistencia resulta ya gratamente familiar, a estas alturas de nuestro estudio.

Continuatio es continuidad ; y lo continuo, como defi

nió Aristóteles en la Metafísica (K, 1069 a 1-2), es aquello cuyas partes tienen o comparten unos mismos límites. En la continuidad, pues, se encierran dos aspectos bien diferenciados, la existencia de partes o pluralidad y la unidad que a todas liga en la constitución de un todo. Trasladando a esto la interpretación biraniana del cuerpo, no hay mayores dificultades en efectuar la sustitución de las fórmulas generales anteriores por los elementos concretos del caso.- Es evidente que la pluralidad de partes ha de ser entendida como una efectiva diversidad de " puntos voluntarios " -sean músculos, sean sistemas en que éstos se estructuran y disponen - " qui offrent autant de termes distincts à la volonté motrice " ²⁹ . Por otro lado, hay una unidad o comunidad de límites, que podríamos situar, por relación al moi activo, - en la inespacial frontera entre acción y resistencia, y respecto a lo exterior, en la que separa la oposición propia e inmediata de la que ofrece el resto del mundo, resistencia- ³⁰ " étrangère et absolu " como en cierta ocasión la llama .

El cuerpo, pues, es una continuatio resistentis en la medida en que se cumplen en él estos dos requisitos de pluralidad y de unidad que acabamos de establecer. El primero aparece ligado a la localización interior y subjetiva de las distintas resistencias que puede el moi percibir en los movimientos voluntarios ; el segundo, a la esencial homogeneidad cualitativa de todas éstas, por debajo de su particular adscripción a éste o a aquel otro sistema muscular. Lo que quiere decir, en última instancia, que lo que Maine de Biran llama " cuerpo propio " es una construcción o estructura -

de segundo orden, resultante de la combinación de una reacción parcial, inmediata y dominable por el yo, con su atribución a un lugar determinado. ¿Cómo se obtiene este segundo elemento ?.

En los escritos de Maine de Biran termina uno siempre por encontrar la historia del enfermo paralizado que narra, al parecer con lujo de detalles, "Feu Rey Régis, de la - Faculté de Montpellier", en una Histoire naturelle de l'âme,
" livre peu connu " a decir de nuestro autor ³¹. Un hemipléjico, con medio cuerpo paralizado, sentía un dolor vago y difuso imposible de adscribir a una parte concreta de su organismo cuando el médico presionaba un dedo del pie correspondiente a la zona afectada, y sólo cuando reaprendió a moverlo pudo localizar nuevamente el sitio del dolor. Este es el caso ; no hay duda de que para nuestro autor este ejemplo se convirtió en un " protofenómeno " o experiencia fundamental que hizo cristalizar toda una porción de su pensamiento. El núcleo de su tesis es éste : la localización de impresiones depende de las condiciones de la motilidad voluntaria ³². O puesta en forma estrictamente correlativa : un paralítico que no pudiera ejercer movimiento sobre músculo voluntario alguno no alcanzaría a poseer conocimiento de su cuerpo ni podría enfrentarse con resistencia alguna, por lo que no podría elevarse " au rang de personne individuelle " ^{32 bis}. Pero desarrollar adecuadamente esta idea nos obliga a plantear la cuestión más general de cuáles sean las funciones que el cuerpo cumple en el orden de la vida personal, es decir, para qué le sirve el cuerpo al yo.

Corporeidad y persona

Pienso que ha llegado el momento en que convenga dar forma a las desparramadas noticias que hemos ido obteniendo acerca de la realidad del cuerpo, sin que ello signifique un exhaustivo examen de cuanto en la obra de Maine de Biran se encuentra sobre el mismo. Aquí nos interesan las líneas capitales de su reflexión para poder contrastarlas luego con lo que fue, para nuestro meditador, la experiencia vital, biográfica de su somatismo, con objeto de perfilar dentro de los límites de nuestro conocimiento la conexión que liga la vida y la teoría, tal como en su caso se nos manifiesta.

Y el primer punto no puede ser otra cosa que la condensación de cuanto hubimos de tratar con mayor pormenor al esclarecer la realidad del " hecho primitivo " biraniano. Como se recordará, el cuerpo, como resistencia muscular, entra indefectiblemente en la dualidad esencial de la conciencia que se constituye a través del esfuerzo, el "effort".- Esta primera función merecería denominarse, quizá, como función constitutiva de la realidad consciente o personal del yo. Sólo en el cuerpo y por el cuerpo acontece la apari - ción del yo como término activo, irreductible a toda otra posible realidad.

Función constitutiva de la conciencia, decimos, y en cuanto tal, el cuerpo es condición sine qua non y medio de todo ulterior conocimiento. Condición necesaria, primero, puesto que el yo sólo puede conocer cuando se establece la dualidad fundamental de sujeto y objeto, que Maine de Biran

llama " fait ", hecho, y es el cuerpo en esta filosofía quien posibilita ese particular desgajamiento del moi a través del ejercicio activo de la volición sobre un término resistente. Pero además, medio de los restantes conocimientos : no sólo el cuerpo es el objeto inmediato que percibe el yo³³, sino- que es instrumento u órganon de la intelección. Es lo que - le corresponde por su inserción dentro de la estructura del hecho primitivo, que como ya vimos es un " hecho de todos - los hechos ", en el sentido de que va envuelto en todo otro conocimiento -mejor, en toda otra relación cognoscitiva particular. Ningún objeto, dice Maine de Biran en el Essai sur les fondements, puede ser conocido sin que lo sea a la vez el propio cuerpo ; ningún hecho puede establecerse "a- vant lui ou sans lui "³⁴.

En las páginas anteriores hemos considerado la dificultad que a mi juicio plantea esta idea biraniana, tomada- en toda su radicalidad, por cuanto el conocimiento de un ob- jeto sería siempre, en verdad, de un objeto y del cuerpo - mío, que aparecería continuamente en el horizonte de la con- ciencia con absoluta explicitud. Es cierto, y de ello hici- mos también mención, que Maine de Biran podría defender su- doctrina apelando a la idea del hábito, y a la acción oscu- recedora de este último sobre cuanto aparece una y otra vez en el orden de la actividad. Pero no deja de ser difícil c- comprender que haya un conocimiento que es tan oscuro que - no se deja ver a la conciencia cuando esta quiere reconocer se o describirse a sí misma, y estaríamos a todas luces for- zados a responder, con Locke, que no se sabe que podría ser

un objeto, y como tal, consciente , que no resulte presente y manifiesto. ¿ Acaso hay derecho alguno a considerarlo objeto ?

Sea de todo esto lo que quiera, lo cierto es que el-cuerpo aparece a esta luz con una función antropológica - central : la de constituir al hombre como un moi o yo. Bien cierto, también, que esa intervención suya es precisamente de carácter reactivo, frente a una fuerza que, por situarse por encima del organismo, hemos visto que Maine de Biran - la llamaba hiperorgánica, pero que necesita inexorablemente de aquel para ser consciente y operante.

La segunda de las funciones propias de la corporeidad, o conexa con la que acabamos de mencionar, es la de posibilitar la aparición de la conciencia. Maine de Biran se opone a la tesis cartesiana de un alma que estuviera pensando-sin cesar ; reconoce con Locke el carácter activo del yo, - pero conforme con éste, y todavía más con Condillao, no acepta ninguna forma de innatismo, ni siquiera aquella que propuso Leibniz - " nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse " : nada habría en el entendimiento que no derivara de la experiencia, salvo - la propia condición del entendimiento. Recuérdese la expresión que ya antes hemos citado de la memoria sobre la des-composición del pensamiento, en que se habla de la " seconde naissance, celle de la personne ", un segundo nacimiento,³⁵ el del yo, que por nacer y tener origen no es innato , pero tampoco es algo que vaya envuelto en cualquier sensación-como querían los sensualistas. El yo aparece al desgajarse-

del cuerpo que le resiste, sí, pero ¿cómo ?.

En esa misma memoria citada Maine de Biran nos pone - sobre la pista de la respuesta . Escribe : " ces mouvements qui sont actuellement volontaires, ne sont pas nées tels, - mais ils le deviennent" ³⁶ . La cosa, pues, es clara: los movimientos voluntarios, como tales constitutivos del effort- y originados en el yo como causa inmediata, han tenido que- existir antes como simples reacciones orgánicas a las que,- en un cierto punto, el yo ha transformado de raíz por su - intromisión en la cadena activa con intención deliberada de repetir lo que hasta ese momento había sido obra de la simple vitalidad.

Tesis análoga ha sustentado Pfänder en su clásica obra sobre la voluntad, y creo que sus ideas nos esclarecen, retroactivamente, las de nuestro psicólogo. En síntesis, para el fenomenólogo alemán la voluntad añade al simple deseo la creencia en la posibilidad de medios con que realizar el fin; lo cual le obliga a admitir que ha de preceder a la volición una acción no deliberada de la que pueda nacer aquella creencia, pues ¿ cómo consideraríamos posible algo que nunca hemos ni siquiera intentado ? De modo que la acción voluntaria reposa sobre un conjunto de experiencias no voluntarias, hechas sin idea de su posibilidad, y fundamento, a la vez, de ésta; de suerte que para Pfänder, la acción primera " no es una volición o no surge de una volición " ³⁷ ; lo mismo que - afirma Maine de Biran, que lo voluntario deviene tal a partir de lo espontáneo y orgánico. De aquí que podamos hablar- de una función posibilitante del cuerpo de cara a la apari -

ción del yo o de la persona.

Conviene, sin embargo, hacer una aclaración al respecto. El cuerpo de que ahora se habla forzosamente es distinto de aquel que identificó Maine de Biran como continuatio resistentis, puesto que, de utilizar una terminología paralela, habríamos más bien de designarle como iniciatio resistentis o cosa parecida. Aquí se tiene el cuerpo y nada más, el yo está ausente todavía, por tanto es diferente de aquel cuerpo que interviene en el effort, aún no constituido como tal. Es, por tanto, un objeto del que tenemos que construir una teoría hipotética, una explicación mediata, apoyados en los datos de nuestra experiencia personal, y no una realidad evidente, - per se nota como decían los escolásticos, puesto que el ámbito de la evidencia queda circunscrito a la existencia consciente fundada en la presencia del moi en el esfuerzo.

La explicación biraniana es notable, tanto por los supuestos sobre los que está construida como por la finura con que encadena sus momentos sucesivos. Aquellos creo que podrían reducirse a dos: la plasticidad del ser viviente, de un lado; la vicariedad de la voluntad respecto al instinto, de otro. El primero permite entender la aparición en el plano de la vida orgánica o animal de una estructuración sensomotriz que facilita o dispone los canales por donde va luego a fluir la determinación intencionada de la voluntad. El segundo completa cuanto acabamos de decir : pues esas orientaciones de la actividad son en su origen instintivas, y por lo tanto lo que luego va a realizar la voluntad no es sino dar una respuesta mejor, o más elevada, y desde luego más compleja, a situaciones que primeramente se resolvieron dentro de la órbita de la vida

lidad orgánica. Fecunda interpretación esta, puesto que acaba por darnos la clave de la conexión entre vida animal y vida personal, la primera como posibilitadora de la segunda, ésta como proceso arraigado en aquella, a un tiempo dependiendo - de ella y trascendiéndola. Como ha advertido Gouhier, el biranismo se opone - y ya desde los escritos más juveniles- a la confusión que entre instinto y voluntad había originado el - sensualismo, convirtiéndolo a aquel en un hábito del que se - perdiera toda reflexión; y esta negativa a aceptar semejante interpretación se funda, a fin de cuentas, en una distinción entre dos formas de vida, la humana y la animal, o la voluntaria y consciente y la instintiva e irreflexiva, como entidades coordinables pero específicamente diversas 38.

La aparición del yo en medio de los movimientos orgánicos acontece, a juicio de Maine de Biran, según un esquema - bastante complicado que aquí me limitaré a ofrecer en su línea general. En el nivel de la vida animal u orgánica, " vivre c'est sentir ... c'est ^{être} affecté dans son organisation d' une manière agréable ou désagréable" ³⁹. La excitación afecta a un órgano receptor inmediatamente, pero a su través repercute su influjo en el tono vital, " le ton de la vie générale " ⁴⁰, bien para elevarlo - afección agradable- o para perturbar la armonía general por predominio del órgano particular - afección de desagrado-. Sigue una respuesta instintiva que tiende a mantener aquellas o a rechazar éstas, originada en un órgano motriz. Aquí terminaría un círculo sensitivo-motor de orden instintivo, primer paso en el proceso total. Segundo círculo, una reproducción espontánea de las respuestas motoras por influjo de las determinaciones o tendencias " ap

pétitives " establecidas en el círculo precedente, "hors de toute excitation ", lo que implica una primera emergencia de la actividad sobre el plano anterior de predominio neto de-
lo reactivo .⁴¹ Tercer círculo, recogido en las expresiones de su autor: " Cette spontanéité - comienza diciendo para - enlazar con el escalón inmediato- n'est pas encore la volon-
té ou la puissance de l'effort, mais elle la précède immédia-
tement; en vertu de la spontanéité de l'action du centre, -
qui est le terme immédiat ou l'instrument propre de la for-
ce hyperorganique de l'âme, cette force, qui ne pouvait aper-
cevoir ou sentir distinctement les mouvements instinctifs, -
commence à sentir les mouvements spontanés, qu'aucune affec-
tion ne trouble ou distraît. Mais elle ne peut commencer à-
les sentir ainsi produits par son instrument immédiat, sans
s'en approprier le pouvoir. Dès qu'elle sent ce pouvoir, el-
le l'exerce, en effectuant elle-même le mouvement. Dès qu'-
elle l'effectue, elle aperçoit son effort, avec la résistan-
ce; elle est cause pour elle-même, et, relativement à l'effet
qu'elle produit librement, elle est moi"⁴² .

He ahí un prodigioso pedazo de psicología biraniana. -
Desde el plano de la interpretación científico natural en -
que se desarrolla la primera de las fases de la explicación
a la última delimitación del ámbito de la voluntario frente
a lo espontáneo, se conjugan aquí los conocimientos fisioló-
gicos con un punto de vista reflexivo que, en definitiva, -
resulta atendido avant la lettre al carácter intencional de-
los fenómenos psíquicos estudiados. La apropiación del po-
der de iniciación de los actos es lo que caracteriza, según
Maine de Biran, la volición,⁴³ no el resto de mecanismos -

que en su ejecución entra en juego, Y como esa apropiación es siempre de un cierto hacer algo que en la espontaneidad - se había mostrado como resultado, la volición es entonces un " poder hacer ese algo ", la posibilidad mía, del yo, de realizar un fin.

Pero lo que de todo esto ahora y aquí nos interesa es algo un poco distinto: es, precisamente, advertir en qué consistió lo que habíamos designado como " función posibilitante de la conciencia " por parte del cuerpo. Como entidad biológica sometida a las influencias del contorno y alterable en su estado dinámico por las mismas, dotada de una plasticidad que permite la configuración de integraciones dinámicas y a la vez modifica y transforma las resistencias por medio de - los hábitos, el cuerpo abre los cauces por donde luego habrá de verterse la acción de la fuerza hiperorgánica, distinguida de todo por la resistencia perpetua que ofrece todo órgano o sistema corporal armonizado y regulado según el tono vital y al que el moi, consciente de su poder o dominio sobre el - mismo, viene a modificar. Tal es, pues, la segunda de las - funciones que queremos esclarecer. Que, por cierto, no puede separarse in re de otra tercera, como lo activo se halla unido a lo pasivo. Esta función del cuerpo debemos llamarla, en paralelismo estricto con la anterior, " función obturante de la conciencia ". Veámosla rápidamente.

Resultado del examen precedente es el reconocimiento - de dos fuerzas, de dos centros de actividad en el hombre, una la vital, orgánica e instintiva, otra la hiperorgánica, personal y consciente. Su ámbito o radio de acción no es coincidente, ya que si bien la esfera de lo voluntario ha sido antes

instintiva, hay una enorme porción de ésta última que nunca, nunca llega a entrar en aquella y permanece siempre en la zona de oscuridad de la persona. Ambas fuerzas, dirá Maine de Biran, " tantôt elles conspirent, tantôt elles sont en opposition, luttent ensemble ou cèdent, mais demeurent toujours"⁴⁴

En verdad que este tema es el tópico del momento. Todos le dan vuelta a las relaciones entre el hombre físico y moral, que es como entonces se le llamaba. Sobre ellas escribe una obra famosa Cabanis, y Maine de Biran nada menos que dos memorias, una en 1811 y otra nueve años después⁴⁵. En el problema coinciden médicos, psicólogos, fisiólogos, y no deja de tener cierto interés recordar que la segunda de las memorias citadas la redactó nuestro autor para que sirviera de ayuda al doctor Antoine Royer-Collard, hermano del político-doctrinario, en un curso sobre los problemas de la patología mental y, en especial, de la alienación. El tema, pues, es -tópico, pero en las manos de Maine de Biran es, además, una-cuestión vital: nada menos que la preocupación de toda su vida, desde que se apropió del proyecto roussoniano de "moral sensitiva". Tan suyo, tan personalmente suyo es el asunto, -que en la memoria de 1820, a la hora de poner algún ejemplo, dice con toda explicitud que lo tomará de sí mismo⁴⁶. Pues -bien, dicho esto para situar las cosas dentro de una mínima-perspectiva biográfica, volvamos sobre aquella 'oposición -de fuerzas'.

Existen casos, nos dice, en que causas físicas o morales pueden suspender el ejercicio plenario de la voluntad y, por consiguiente, "peuvent obscurcir ou absorber par là-même

le moi ou la personnalité identique, et amener ainsi une sorte d'aliénation "⁴⁷ . Prescindamos ahora de esas posibles causas morales, y tendremos en palabras suyas lo que llamábamos función " obturante " del cuerpo; ya es más dificultoso estructurar en breves líneas el núcleo de su pensamiento.

Para no complicar demasiado las cosas, tomemos un ejemplo central: el sueño; no los sueños ni la ensoñación, no les songes, sino el sommeil , la dormición. Maine de Biran lo define con admirable precisión: " la suspensión de l'état d'effort, c'est-à-dire de l'action présente d'une volonté ou force motrice sur les organes qui lui sont soumis "⁴⁸ . Ello quiere decir que las causas del sueño, en alguna manera, son " - " obturantes " para el ejercicio de la actividad volente y consciente, que es lo que ahora interesa ver. Claro que por " dormir " pueden entenderse muchas cosas; la capacidad analítica y reflexiva de Maine de Biran consigue en torno a estos fenómenos resultados de finura sorprendente. Para nuestro tema, basta con su idea central de que hay una interrupción en la conexión entre el centro motor y los órganos voluntarios que le están sometidos en el estado de vigilia, producida en muchísimos casos por el cansancio, por la acción de sustancias químicas - narcóticos, venenos, vino - en otras ocasiones, de todo lo cual resulta una " oblitération de la puissance du vouloir et de l'effort "⁴⁹ , oscureciéndose el sentimiento de la reacción de los sistemas musculares a la acción del yo con una correlativa desaparición del sentimiento de dominio o poder que, como ya vimos, caracteriza al moi en el ejercicio normal de su fuerza.

Con esta explicación fisiológica del sueño compagina-
Maine de Biran algunos fenómenos que nos son ya ligeramente
conocidos, y particularmente, las hemiplegias ejemplificadas
en el enfermo estudiado por Rey Régis. Como poco antes decía-
mos y ahora es momento de repetir, para la psicología bira-
niana no hay duda de que si al hombre le sobreviene una pará-
lisis absoluta y no le resta dominio ninguno sobre los múscu-
los no hay conciencia ni vida personal. La clave de ello la-
proporciona en la Décomposition de la pensée, porque en sus-
páginas nos advierte que en el hecho del esfuerzo ha de entrar
por fuerza una heterogeneidad de sistemas - en concreto, el-
nervioso y el muscular, sin lo cual no se produce esa acción
y reacción constitutivos de la conciencia⁵⁰. De modo que esas
alteraciones somáticas que pueden sobrevenir al sistema ner-
vioso, sea al motor que inerva los músculos, sea a los ner-
vios que transmiten los impulsos eferentes, al producir un-
esencial extrañamiento del cuerpo respecto del yo, trastocan
también la integridad del fenómeno de conciencia.

Con todo lo que precede guarda estrecha conexión la -
cuarta de las funciones de la corporeidad, algo más intrín-
cada que las que llevamos consideradas. Me parece posible -
designarla, a reserva de explicar los términos inmediatamen-
te, con la expresión de " el cuerpo como destino ".

Pretendo así recoger una idea que aparece con bastan-
te frecuencia en las memorias, biranianas, según la cual el
cuerpo organizado y viviente, con todas sus inclinaciones -
afectivas e instintivas, cumple una verdadera acción de fatum
hado o destino orientador de la vida humana. Como se sabe -
fatum es " lo que ha sido dicho ", lo que los dioses han dicho

y, por tanto, han determinado que acontecerá al hombre, algo muy próximo a la moira griega que representa la parte que a cada cual le ha sido asignada en el concierto del universo, contra lo que no cabe rebelión eficaz alguna. No estamos ante el cuerpo como ante algo que simplemente resiste o limita nuestra libertad: primero, porque la resistencia es, como exhaustivamente se ha ido patentizando a lo largo de estas páginas, condición misma para el ejercicio de la libre volición, y segundo porque en cuanto fatum lo primario es no ya la resistencia sino la inclinación: el cuerpo como conjunto de pre-disposiciones hacia esto o lo otro, entendiendo la predisposición como una orientación o disposición previa y anterior al ejercicio mismo del esfuerzo. Los términos teológicos darían cabal cuenta de esta función corpórea; interpretándola como una estrieta " premoción física " a que se halla sometido el yo hiperorgánico, volente y libre.

La fórmula a que acabamos de llegar presenta algunas ventajas que hemos de aprovechar de inmediato. Sobre todo, el que nos refiramos a ella como a algo físico nos sirve como índice de que no es la suya una actuación dentro de los horizontes conscientes o, por lo menos, no es esencial que esto ocurra sino más bien lo extraordinario. Además, el vocablo ' premoción ' apunta a un tipo de fenómenos propios del dinamismo vital, pero el prefijo nos impide su confusión con el orden de los movimientos o mociones estrictamente voluntarios, iniciados en el yo como causa ; es, en suma, una orientación condicionante de nuestras acciones y no más.

¿ Cómo se ejerce semejante influjo ? Todo el peso lo carga aquí el biranismo sobre la realidad del " tono de la -

vida general " o tono vital a que hemos ya hecho antes breve referencia. No estará de más el volver un momento sobre ello, en la forma y modo como Maine de Biran lo expone en una corta memoria sobre las percepciones oscuras que, en 1807, leyó a la Sociedad médica de Bergerac.

Para el ser viviente - lo hemos recordado y citado antes- vivir es sentir . Y por sentir ha de entenderse una perturbación que el exterior produce en el equilibrio complejo - de funciones que integran el proceso mismo de la vida. Conviene traer aquí a colación la famosa definición de la vida que proporcionó Bichat en sus Recherches physiologiques sur la vie et la mort - Bichat, " génie destiné ...à faire une révolution dans la science, et à en changer la face, mais qu'un sort funeste et à jamais déplorable moissonna dès l'ouverture de sa carrière, avant qu'il eût pu consolider le grand oeuvre de la réformation physiologique, et féconder tous les germes précieux qu'on trouve répandus dans ces pages écrites avec la précipitation d'un jeune homme, qui plein d'un feu sacré, semble pressentir que la mort est là et qu'il n'aura pas le temps de tout dire " ⁵¹ : " la vida es el conjunto de las funciones que resisten a la muerte". Y añade acto seguido: " Efectivamente, la peculiaridad de existencia de los cuerpos vivos consiste en que todo lo que les rodea tiende a destruirlos. Los cuerpos inorgánicos actúan sin cesar sobre ellos; ellos mismos ejercen una acción mutua continua y sucumbirían rápidamente si no poseyesen en si un principio permanente de reacción. Ese principio es el de la vida : desconocido en su naturaleza, únicamente podemos apreciarlo por sus fenómenos, y, entre estos, por el más general, que consis

te en la alternancia habitual de acción por parte de los -
cuerpos exteriores y de reacción por parte del cuerpo vivo ⁵²".
Sentir es, pues, recibir la impresión de los objetos y, por
lo tanto, sufrir una ruptura del equilibrio en que la vida-
consiste. Ahora bien, semejante equilibrio no es un puro con
cepto, resultado de nuestros cálculos, sino una realidad. --
Los múltiples órganos del ser viviente integran su actividad
gracias al sistema nervioso simpático- o de la vida pasiva,
que recoge las impresiones de aquellos al margen de toda -
conciencia, y con estas " percepciones oscuras " funde o -
compone un sentimiento general de la vida, o como Maine de-
Biran suele decir, un sentimiento inmediato de la existencia. ⁵³
Tiene éste, además, un carácter fundamentalmente afectivo,-
es decir, que se mueve entre los dos polos correlativos del
agrado y desagrado, de modo que deja al ser vivo inclinado-
a un cierto tipo de acciones de respuesta, movilizándolo
su dinamismo hacia la actuación. Son, claro está, " mobiles
secrets " ⁵⁴ que operan fuera del círculo consciente, que re
cubren de un halo afectivo los objetos e imágenes entre los
que se desarrolla el viviente, y al que de esta suerte condi-
cionan su existencia. " Ainsi se trouve 'cachée dans ces -
impressions obscures et sur lesquelles tout retour nous est
interdit, la source de presque tout le bien ou le mal attaché
aux divers instants de notre vie, nous la portons en nous-mê-
me cette source la plus vraie des biens et des maux... et nous
accusons le sort, nous dressons des autels à l'aveugle et -
mobile fortune ! Qu'importe en effet que cette puissance se
crète soit en nous ou hors de nous ! N' est-ce pas toujours
le fatum qui nous poursuit, nous dirige et nous entraîne -

souvent à notre insu ... ?⁵⁵ .

El fatum orgánico, decía antes, se reduce en último extremo a una cierta premoción física que el cuerpo ejerce sobre nuestra vida consciente y personal; ahora se veén qué sentido han de entenderse las dos palabras: físico, como realidad que consiste en un sentimiento fundado en impresiones o alteraciones, que hoy no vacilaríamos en llamar bioquímicas, del somatismo humano ; pero a la vez, premoción que inclina u orienta por un doble camino, el estrictamente subjetivo, según el cual nos encontramos alegres, tristes, irritados, desganados, y de tantas formas como de todos nos son conocidas, y otro camino aparentemente objetivo, que resulta de la impregnación sentimental con que el sujeto recubre, sin saberlo siquiera, el mundo que le rodea.

Un punto complicado es, en todo esto, el establecimien^{entre}to de las conexiones que median el orden consciente y las percepciones oscuras de que aquí se habla. Cabe, sin embargo, - distinguir dos planos separados por Maine de Biran en su estudio. El primero de ellos contendría las relaciones entre la-conciencia, o para mayor concreción, el esfuerzo y el sentimiento general de la existencia: la combinación de ambos daría " un autre sentiment composé de l'existence " ⁵⁶ ; el segundo, - es decir, aquel en que entrarían de un lado las afecciones - particulares y de otro el esfuerzo, simplemente no existiría, al menos en forma explícita. La idea de Rousseau de elaborar una " moral sensible " se ajusta muy bien a esta esencial - implicitud de las afecciones oscuras, puesto que se trata de establecer correlaciones entre alteraciones psíquicas y circunstancias físicas para obtener, por deducción unas conexio

nes que no están dadas a la conciencia por sí mismas. Y creo que con lo dicho basta para que nos hagamos cargo de este fatum orgánico que con tanta finura pone de relieve el biranismo.

Los textos anteriores nos llevan de la mano a otro aspecto de la corporeidad personal muy ligado con el precedente. Cuando Maine de Biran se refiere al conjunto resultante de las afecciones de la vida orgánica, somática y le llama "sentimiento de la existencia" muestra, a mi juicio, no sólo un acierto literario a la hora de poner nombres a las cosas, sino una gran finura interpretativa. El cuerpo posee una tonalidad afectiva determinada ; bien, pero por encima de todo, es él quien tñe de ese contenido tonal al mundo mismo que circunda al sujeto.

Quiero decir con esto que el biranismo, a fin de cuentas, llega a percibir el doble papel que el cuerpo cumple en el orden de la vida personal ; como objeto que nos condiciona, como parte de la naturaleza y realidad natural él mismo, actúa de por sí sobre la persona en la forma que llamábamos 'promoción física' ; pero hay sobre esto una segunda influencia, que tiene lugar en forma indirecta, y que es de la mayor importancia : el cuerpo proyecta su halo sentimental sobre las cosas que nos ordean, y la coloración de éstas termina por impregnar de rechazo al sujeto consciente.

¿ Sería mucho, pues, hablar de una función interpretativa de la realidad, que poseería el cuerpo, de espaldas a la conciencia ? Inevitable resulta en este punto el recuerdo a William James, y a su capítulo sobre la emoción del Compendio de Psicología ; allí, donde con enorme talento de psicólogo y

de escritor va subrayando el rosado color de la vida tras una buena comida y tantas otras experiencias cotidianas a las que extrae el núcleo teórico correspondiente. Maine de Biran no llega a tales primores, pero no hay duda de que la idea le ha cruzado la mente con holgura suficiente como para habérsela apropiado; y, además, ha vivido lo que aquí razona, como mostraremos en las páginas siguientes.

Terminaremos esta revisión de la corporeidad en que andamos metidos con un último aspecto que, por sí mismo, - merecería un estudio largo, bien largo. Es el de la intervención del cuerpo en la conciencia de identidad personal.

Hallie, en su estudio sobre nuestro meditador, plantea el asunto en términos de una confrontación Maine de Biran versus Hume. La posición de éste último al respecto es sobradamente conocida para que hayamos de detenernos a considerarla. Baste aquí recordar que, con su negación de fundamento empírico a la idea de la identidad personal - pues ninguna impresión permanece invariable en la conciencia, - y si hubiera una a la que el momento de yoidad fuera ligado, ¿cómo las demás podrían ser tenidas también como mías, como percepciones de un mismo yo?-, Hume hizo de la misma una creencia inferida a partir de la permanencia atribuida a las plantas y animales ⁵⁷. En cambio, Maine de Biran va a defender la identidad como contenido efectivo de una experiencia, que no será otra sino la misma del effort.

En la complejidad del problema no vamos a entrar. Ocu rre, sin embargo, que como la experiencia del effort lo es, a una, de mi fuerza y de mi resistencia, y ésta es primaria y formalmente la que ofrece mi cuerpo, éste entra así con-

todo derecho en la cuestión planteada.

En lugar de darle muchas vueltas a la misma, es preferible transcribir un texto de claridad perfecta, que se halla en el Essai sur les fondements : " Cette identité, dont Locke a si longuement parlé, et à quelques égards si profondément pensé, ayant tout son fondement dans le fait primitif de la conscience, se relie également à ses deux termes, distincts et non séparés l' un de l' autre ... , Changez en effet le terme organique résistent en laissant subsister le sujet de l'effort, il n' y a plus d' identité reconnue; changez le sujet en laissant subsister le même terme, il n'y en aura pas non plus. La même personnalité continuée ne peut donc se fonder ici sur l'identité absolue de la force hyperorganique, abstraite de son terme résistent, ou sur celle du terme résistent, isolé du sujet de l' effort; mais c'est la conservation d'un même sujet en relation originelle et permanente avec le même terme organique, qui fait la véritable identité complète de la personne ". Y concluye añadiendo: " C' est ce que Leibnitz me paraît avoir aussi profondément que justement aperçu " ⁵⁸ .

En perfecto acuerdo con el resto de su pensamiento, no deja sin embargo de sorprender la rotunda afirmación del carácter personal del cuerpo. Aquí se patentiza de forma sobremanera clara esa interpretación existencial que del yo hace, como advierte con toda razón Julián Marías. La identidad, - que hoy preferiríamos tal vez denominar 'mismidad', es una propiedad o atributo de la persona, de la antítesis indestructible que la compone, y no de cada uno de sus elementos por separado. Sin pretender ahora agotar el tema, advirtamos

algunas peculiaridades de esta posición biraniana.

En primer término, se rechaza formalmente la hipótesis de una identidad personal fundada en la memoria; yo no soy el mismo que era ayer porque me acuerde del que era entonces, y, tras compararlo con el que soy ahora, convenga en que son idénticos; antes al contrario, me acuerdo de quien fui porque sigo siendo, en alguna forma, el mismo de antes. Con - menos palabras, la memoria se funda en la identidad y no a-
la inversa⁵⁹.

Por otro lado, la identidad ~~es~~ propia de la persona - -no simplemente del yo ni del cuerpo por separado-. Ahora - bien, ésta consiste en esfuerzo, en acción. Y la acción - implica aquí causación y, con ello, sucesión y temporalidad. Por lo cual, la identidad sumergida en el seno del tiempo - merece ser llamada, y Maine de Biran no deja de hacerlo, -
" le durable de notre existence personnelle "⁶⁰. Lo que du- ra es la actividad del moi frente a la resistencia. Pero, - ¿ cómo es misma una actividad, cuáles son los requisitos pa- ra que posea mismidad ?.

La respuesta, evidentemente, viene dada por la cita - larga que ofrecíamos hace un momento. Maine de Biran pensó, o mejor aún, debió pensar, ya que lo que en este momento ha- go es aventurar una hipótesis mía y nada más, debió pensar, digo, que una actividad es la misma si y solo si los térmi- nos correlacionados por ella eran los mismos. Con este re- curso ganaba cierta seguridad, un particular respaldo en el suelo indiscutido sobre el que el pensamiento se había movi- do hasta ahí. Pero temo estar entrando en la zona de las - palabras oscuras, cuando el asunto es sobremanera claro. Me explicaré mejor.

Maine de Biran se atiene a la experiencia, y encuentra que el hombre o si se quiere, la persona, no es describible en términos de sustancia ni de cosa, que sólo es aprehendible como actividad, como fuerza, como causa. Hasta aquí, todo está ya desmenuzado en las páginas precedentes. Acto seguido, tiene que plantearse el problema de que una acción -en que el yo consiste, no se olvide- dure ininterrumpidamente de modo que pueda explicarse la identidad personal. Esta cuestión, en una interpretación cosista del sujeto, no tiene mayor dificultad : hay una sustancia, con su correspondiente esencia, individualizada por medio de ciertos rasgos, pero que permanece sin variación bajo todas las apariencias. Pero, ¿ qué hacer al desecher las sustancias como dato primario ? Buscar una acción permanente por debajo de las acciones variables : eso es lo que significa el effort, a esta luz. ¿ Y cómo una acción es permanente ? La respuesta es inmediata : cuando lo son los términos -activo y pasivo- entre los que se distiende. Uno lo tenía ya dado: el yo, -por hipótesis como su len decir los matemáticos. El otro, -esto es, el elemento pasivo sobre el que había de recaer la actividad, había que buscarlo y, Maine de Biran lo encontró precisamente en el cuerpo.

La pregunta o preguntas inevitables surgen en este punto. ¿ Cómo el yo es el mismo yo, " même sujet " ? ¿ Y cómo el cuerpo es precisamente " le même terme organique " ? ¿ Lo son como ^{son} mismas las sustancias ? De cierto que no, -puesto que éstas poseen una independencia, un carácter de -absoluto que falta por completo en los dos términos relativos, o mejor aún, correlativos del hecho de conciencia. Con otras palabras : si hay un 'mismo yo' y un ' mismo cuerpo '

es porque, en forma radical y primaria, hay ' la misma persona' ; la mismidad, o como dice Maine de Biran, la identidad corresponde o pertenece ante todo a la persona y luego, pero sólo luego o derivativamente, a los términos que la - integran.

La identidad o mismidad, pues, es una propiedad del- ' hecho primitivo ' , con todas las consecuencias que se - derivan de ser ' propiedad de hecho' , esto es, de tener - como fundamento inmediato una condición fáctica, la de que la existencia humana es así como es, y no de otra manera.

En cuanto ' propiedad de hecho' , no deriva de otras pазones anteriores, ni se demuestra, sino que propiamente- se muestra, se exhibe, se constata; todo lo más, se expli- cita. Que es, en efecto, lo que hace Maine de Biran. Cuando advierte, con toda razón, que la existencia de variaciones sólo puede ser entendida desde un horizonte de permanencia, apunta certeramente al hecho de que el carácter mudable de la existencia, que es " explícito " y per se noto, conlleva sin remedio la existencia de un elemento permanente y dura- ble para el cual, si se me permite la expresión, " varía lo variable " : " Comment concevoir en effet qu'un individu qui ne s'apercevrait pas lui-même come un, identique, pût avoir l'idée de quelque mode successif ou variable ? Il faut donc qu'il y ait un mode constant, fondamental, qui serve de terme de comparaison à tous les modes variables et qui soit aperçu comme chacun d'eux " ⁶¹ . Ese modo constante es experimen- table ; mejor aún, es en verdad una experiencia permanente- de la cual el hábito llega a oscurecer su realidad pero la- reflexión saca de nuevo a la luz: es la experiencia del es-

es porque, en forma radical y primaria, hay ' la misma persona' ; la mismidad, o como dice Maine de Biran, la identidad corresponde o pertenece ante todo a la persona y luego, pero sólo luego o derivativamente, a los términos que la - integran.

La identidad o mismidad, pues, es una propiedad del- ' hecho primitivo ' , con todas las consecuencias que se - derivan de ser ' propiedad de hecho' , esto es, de tener - como fundamento inmediato una condición fáctica, la de que la existencia humana es así como es, y no de otra manera.

En cuanto ' propiedad de hecho' , no deriva de otras razones anteriores, ni se demuestra, sino que propiamente- se muestra, se exhibe, se constata; todo lo más, se expli- cita. Que es, en efecto, lo que hace Maine de Biran. Cuando advierte, con toda razón, que la existencia de variaciones sólo puede ser entendida desde un horizonte de permanencia, apunta certeramente al hecho de que el carácter mudable de la existencia, que es " explícito " y per se noto, conlleva sin remedio la existencia de un elemento permanente y dura- ble para el cual, si se me permite la expresión, " varía lo variable " : " Comment concevoir en effet qu'un individu qui ne s'apercevrait pas lui-même come un, identique, pût avoir l'idée de quelque mode successif ou variable ? Il faut donc qu'il y ait un mode constant, fondamental, qui serve de ter- me de comparaison à tous les modes variables et qui soit aper-
61
çu comme chacun d'eux " . Ese modo constante es experimen- table ; mejor aún, es en verdad una experiencia permanente- de la cual el hábito llega a oscurecer su realidad pero la- reflexión saca de nuevo a la luz: es la experiencia del es-

fuerzo que mantiene el estado de vigilia, el que se manifiesta cuando queremos ver en medio de las tinieblas u oír en el más absoluto silencio. Y es ahí, precisamente, cuando nos percatamos de " le durable du moi " alejadas las perturbaciones o distracciones externas ⁶².

Tenemos, pues, lo siguiente: Maine de Biran ha pensado la realidad humana en términos dinámicos y no sustanciales. La identidad de los términos le ha abierto una vía de comprensión hacia la mismidad personal. Al profundizar sobre ésta, sin embargo, no ha podido dejar de reconocer que lo primario es la relación, y que los términos son, tomados por separado, abstracciones; de donde ha surgido la idea de que la identidad personal es la originaria y primitiva, y es derivada tanto la del moi como la del cuerpo. Para fundar o explicar últimamente esta mismidad, hay que salir de la órbita del hecho primitivo, y suponer entonces la sustancialidad del moi - a lo que llamaré 'alma' - y la del cuerpo. Pero ^{en} tal caso penetramos en el ámbito de la creencia, y este es un tema que reservamos para más tarde. Lo que entréve Maine de Biran es que en la realidad, tal y como ésta se manifiesta en la evidencia consciente, no hay absolutos; a lo más, hay el absoluto relativo del effort, absoluto - por radical y fundante, relativo por consistir precisamente en una relación. Lo que ocurre es que no se detiene ahí, y en la creencia halla el medio a través del cual lo absoluto, lo sustancial, va a explicar los fenómenos, las apariencias inmediatas. Ese absoluto relativo es la existencia, la persona, que como acabamos de ver es en verdad una actividad duradera, una interacción entre fuerza hiperorgánica y cuer

po en que ésta se halla encarnada, cuerpo en fin que la limita, condiciona y orienta, pero que al mismo tiempo, actuando como fulcro donde apoyarse, acaba por hacer posible la trascendencia y la sobre-naturalidad del yo.

Cerramos así nuestro exámen acerca de la posición que el cuerpo ocupa en la vida personal, dentro de la interpretación que del mismo hace el biranismo. No es exhaustivo, ciertamente, pero creo que recoge los puntos más destacados y fecundos: las funciones constituyentes, posibilitante y obturante de la conciencia, cuerpo como destino o fatum y, en fin, lugar que corresponde al cuerpo en la interpretación del mundo y en la realidad de mi misinidad personal. De paso hemos mostrado algunas de las tesis psicológicas que Maine de Biran pensara en conexión con nuestros temas. Quiere ello decir que nos hemos movido todo este tiempo dentro de un orden de cuestiones estrictamente teóricas, y he procurado por mi parte utilizar ^{para} mi reelaboración materiales extraídos de las memorias y ensayos de nuestro autor.

Falta que ahora transportemos, por decirlo así, la cuadrícula obtenida a las páginas del Journal, de suerte que se torne evidente la íntima, esencial conexión que enlaza teoría y vida en la persona de Maine de Biran. Claro que ya se ha dicho más de una vez que la fuente de la psicología biraniana se halla en su propio yo; pero no nos conformamos con decirlo o repetirlo: hemos de verlo. Nos importan aquí testimonios que, al enlazarlos entre sí al hilo de nuestro estudio, lleguen a tejer una urdimbre tosca, elemental pero aceptable siquiera sea en un grado mínimo de la experiencia biográfica originaria, punto de partida del resto de la teo

ría, Cuando lo hayamos conseguido, en una mano tendremos la vida, en la otra su quintaesencia conceptual; comparadas - ambas magnitudes resaltará el alcance o las limitaciones - que hay que atribuir a la reflexión de Maine de Biran, y - al método haran compañía sus logros correspondientes.

Las experiencias de cada día.

¿ Será necesario volver a recordar aquí la larga serie de testimonios ya aducidos a la hora de probar la natural introversión en que vivió toda su vida Maine de Biran ? Pienso que no. Sabemos ya de su asombro infantil por el hecho de existir; sabemos también de su finísima percepción-para los menores cambios de su intimidad encarnada, del taoto interior con que los aprehendía con espíritu propio de-
'entomólogo de sentimientos ' . Toda su existencia podría - describirla haciéndola girar en torno a dos polos bien - netos : uno, la confesión que nos hace acerca de sus años- juveniles - " j'ai été idolâtre de mon corps" ⁶³ ; el otro, representado por la queja con que exclama y copia las palabras de San Pablo (Rom. VII, 24)- Infelix ego homo! Quis me liberabit de corpore mortis hujus,! desdichado de mí !- ⁶⁴
¿ quién me librará de este cuerpo de muerte ? . En cual- quier caso, como bien se ve, el cuerpo ocupa el centro de- todas sus preocupaciones.

¿ Cómo influye sobre su vida consciente ? ¿ Qué repercusiones advierte en el ejercicio reflexivo como proceden- tes de las disposiciones y facultades somáticas ? Es difícil sintetizar las múltiples y dispersas indicaciones que pue- den encontrarse en sus anotaciones privadas, y por otro lag

do sería esfuerzo de valor relativo el acumularlas aquí masivamente. Pero procuraré elegir las citas de modo que resulten significativas.

El clima y las estaciones del año afectan al organismo y, a su través, a su capacidad reflexiva. En septiembre de 1814 escribe : " Le 20, le temps a changé; il a plu abondamment le 21 et le 22 ; la constitution d' été cesse et l' automnale commence ; j'éprouve l'influence du changement; je sens un malaise ; mon estomac est affecté, ma tête pesante- mais il y a plus d'aplomb dans tout mon être et une amélioration sensible dans mon état physique et moral " ⁶⁵. Y cuando luego llegue el frío comenzará a sentir una concentración de sus ideas, una facilidad mayor para el trabajo intelectual; en octubre del mismo año anota : " La température a été fraîche, un peu humide ; il a plu en petite quantité, c' est - l' automne et les vendages en plein. Je suis mélancolique, - moins disposé à me répandre au dehors, et beaucoup plus à - revenir-sur moi-même; aussi suis-je porté aux méditations - psychologiques comme par un instinct qui se renouvelle périodiquement avec une force marquée... " ⁶⁶. Lo notable es, como bien se ve, que la temperatura y los datos atmosféricos cuentan para él en la medida en que dejan sentir su influjo sobre su vida personal. Las correlaciones que procura establecer enlazan, de una parte, anotaciones propias de un climatólogo, y de otra, calificaciones de conducta. A Maine de Biran no se le ocurre reflejar en sus agendas si siente mucho o poco frío, como si ello fuera un fenómeno de importancia absoluta; lo que le interesa es descubrir las variaciones en la conducta que pueden tener que ver con el frío o -

el calor; así, toda su finura reflexiva se centra aquí en esos términos como ' aplomo ', melancolía, introversión, que son caracterizaciones ' dinámicas '.

El verano es época en que la vitalidad se expande gozosamente al exterior, sin encontrar resistencias en la circunstancia física que le rodea. ¿ Se recuerda aquella tarde emocionada, casi mística, de su juventud en que la calma del campo y el sol ya en el ocaso le hicieran vivir la felicidad? Ya hicimos referencia a ella en las páginas antecedentes. - Pues bien, aquella era una tarde de mayo, del año 1794. Luego, en páginas muy posteriores en fecha a aquella, se vuelve a encontrar ese renacimiento momentáneo que Maine de Biran experimenta en la soledad de un paseo por la naturaleza, hacia la misma época. " Grateloup, 13 mai.- Depuis huit jours environ nous jouissons de tous les charmes du printemps. Je suis heureux de l' air embaumé que je respire, du chant des oiseaux, de la verdure animée, de ce ton de vie et de fête-exprimé par tous les objets. Mon âme toute entière semble - avoir passé dans mes sens externes; il me faut un certain - effort pour réfléchir et méditer, et je regrette les quatre à cinq heures que je consacre par raison et par habitude à mon cabinet". Y añade acto seguido la generalización reflexiva que nos es familiar por los términos en que está concebida : " Chaque saison a non seulement son espèce ou son ordre de sensations extérieures appropriées mais de plus un certain mode du sentiment fondamental de l' existence, qui lui est analogue et qui se reproduit assez uniformément au retour de la même saison " ⁶⁷. El sentimiento de la existencia, de que ya hablamos, aparece aquí en plenitud de concreción,

y también, en uso habitual y nada ' científico', el effort que si bien es clave del pensamiento biraniano lo es por - una sobrecarga conceptual aplicada a una palabra cotidiana.

Las impresiones oscuras que llenan el cuerpo afectan a nuestro filósofo de modo perceptible, puesto que como dice en cierta ocasión, " occupent plus ou moins l' activité de l' âme ou la distraint et la détournent de son cours naturel ". Tras de lo cual, apunta en su diario la aplicación a su persona de lo que acaba de pensar : " je suis habituellement dans un état d'organisation qui donne un ascendant singulier à ces impressions intérieures. Ce sont elles qui troublent ma pensée et me rendent si différent des autres-⁶⁸hommes et de moi-même en différents temps " . Como se recordará, todas estas afecciones se descubrían con singular relieve en esos momentos en que, recién despertados, el organismo ofrecía un cúmulo de alteraciones en que había permanecido inmerso durante el sueño del yo. Hay muchas anotaciones de este orden en el Diario; por ejemplo, en una agenda de 1815 se pueden leer testimonios como los siguientes: " 22. Lundi.- Ciel couvert, vent frais. J' ai eu encore de l'abattement et du dégoût en me levant; j' ai pris de la - tisane ... " , o bien este otro, " 28 . Dimanche.- Ciel couvert, beaucoup rafraîchi. Je me suis trouvé le matin en mauvaise disposition, j' ai pris un bain... "⁶⁹ . Y cuando se encuentra en mala disposición, su trabajo le tiene en perpetuo desasosiego e infelicidad. En alguna de estas ocasiones, por ejemplo, dice cosas como ésta : " si je parviens à faire une phrase ce n'est qu'en effaçant plusieurs fois, et jamais la proposition même la plus simple ne se trouve pré -

sente à la fois à mon esprit, ni habillée comme elle doit -
l' être ... Mon état physique et moral, dont je suis toujours
plus mécontent, est une croix intérieure près de laquelle -
toutes les croix extérieures ne sont rien " ⁷⁰.

Uno de los grandes problemas orgánicos de Maine de Bi-
ran es el de su estómago. ! Cuántas y cuántas veces no hará
referencia a ello este introvertido solitario ... !Escoja -
mos una sola : mayo de 1818, día 11 , " je me sens découragé
et un sentiment pénible à l'épigastre m'ôte toute idée suivie,
toute force pour entreprendre et continuer" ⁷¹. Así, nada -
menos, sin posibilidad de pensar ni de actuar ...

Casi siempre le vence a Maine de Biran el cuerpo. To-
do o casi todo lo que le ocurre acaba por evidenciar su con-
comitante repercusión somática. Estados como la alegría o -
la tristeza se transforman en él en verdaderas situaciones-
emocionales, puesto que el cuerpo se impregna y se modifica
con los sentimientos. " Je ne confie jamais à d'autres les-
sentiments ou les impressions pénibles et tristes, parce que
l' état organique qui correspond à ces impressions, ou qui-
en est la cause, est un état de concentration, qui me renfer-
me au dedans de moi-même. Au contraire, je n' ai pas une -
sensation agréable ou une idée heureuse que je ne sois pre-
ssé de la communiquer ou de l' exhiber au dehors, parce que
l' état organique correspondant est un état d' expansion ou-
de dilatation " ⁷². Dicho sea de paso, en todo su esquematismo
hay aquí una descripción ' conductista ' de los sentimien-
tos que vale, ella sola, como material de primera clase para
sometida a un análisis que mostrara el camino de la reflexión
biraniana: apariencia subjetiva del fenómeno, puesta en co-

nexión con la totalidad de la conducta; comparación con los estados orgánicos, desde luego, pero solo como un medio para determinar más cabalmente el carácter de su ' intencionalidad ' , lo que le permite llegar a esos dos rasgos descriptivos esenciales, la expansión de la alegría frente a la concentración de la tristeza ; y siempre en primera línea ese yo existente, que es quien se concentra o expande, para - quien tienen sentido los estados como ' modos de estar ' él afectado en concreto. Todo lo cual nos revela,, aun considerando tan deprisa como acabamos de hacerlo aquí, que lo que se debe entender como ' reflexión ' o análisis psicológico - en el biranismo, al ser tomado en sus afectivas manifestaciones, no está primariamente en la línea de una introspección subjetiva, sino que más bien corre en dirección que hoy podríamos tomar como bastante próxima a los análisis existenciales. El cuerpo y sus afecciones son, para Maine de Biran, realidades siempre ' personales ' o, quizá mejor personalizadas; no digamos ya, claro, de los fenómenos psíquicos más explícitamente conscientes. De forma que esa reflexión psicológica, que nunca pierde de vista los contrapuntos fisiológicos y orgánicos, acaba siempre por plantarse a nivel de la ' comprensión ' interpretativa ejemplarizada en la obra - de Dilthey. Pero de esto tendremos que hablar más despacio - en páginas posteriores. Ahora, volvamos a las vivencias que se encierran en los tomos del Journal.

Un segundo tema nos importa mostrar : el influjo del cuerpo sobre la faz del mundo que nos rodea, esa su condición impregnadora de cuantas realidades se nos manifiestan a su través. He aquí los apuntes de un día, del 27 de julio

de 1816 : " Beau temps. Cette journée a été triste; mon estomac s' est tout à fait dérangé. Tout est couvert à mes jeux d' un voile sombre. J' ai écrit et lu passivement dans la matinée: promenade triste " ⁷³ . La imagen del velo no es infrecuente en estas páginas ; cosa curiosa : cuando la tristeza le invade, el mundo está velado a sus ojos, al tiempo que en su momentos de bienestar el encanto, " charme" o atractivo de aquel no le parecen interponerse entre los objetos y su yo. Hay aquí todo un fenómeno de proyección sentimental interesante. No se puede comparar, sin embargo, con una especie de influjo mucho más honda, biográfica, personal si se quiere, a que por fuerza hay que referirse ahora.

Lo mejor es dejarle a Maine de Biran que él mismo nos lo cuente : " Je me surprends quelquefois - écris en avril de 1817 - surtout dans la solitude encore plein des illusions de la jeunesse. Il me semble encore que je dois faire de l' effet par mon extérieur et je pare cette carcasse déjà vieillie avec une complaisance ridicule comme si elle pouvait attirer et flatter les regards comme autrefois. Mais quand-je suis dans le monde la preuve que j' ai de ma chute physique me rend timide et embarrassé; j' avais trop de confiance dans ma figure, j' attachais trop de prix à cet avantage périssable et fragile. J' en suis puni dans l'âge avancé par la perte du premier élément de ma sécurité et de mon bouclier d'autrefois " ⁷⁴ . No hay duda de que en una primera consideración nos las habemos con una confesión de presunción; pero ¿ acaso no hay nada más aquí ?. A mi juicio, este texto - pone de relieve con inusitado vigor la función personal, que aquí bien merecería llamarsela social, propia del cuerpo de-

cada cual, que es, por cierto, bien compleja, y que no se reduce, ni por un momento, a las facetas o lados que de un modo teórico esboqué en el apartado precedente.

De la confesión biraniana se pueden extraer algunas conclusiones, siquiera sean provisionales. Ante todo, aquí el cuerpo se toma no biológica, ni fisiológicamente; se le aprehende primariamente como realidad personal, biográfica, con la que se hace la vida y muy particular la vida social, la convivencia con los demás. El cuerpo es lo que de cada uno de nosotros resulta visible inmediatamente, con la particularidad de que él ya dispone o predispone a los que nos ven en un sentido u otro, atrayendo o repeliendo, en una tensión de la que no es al cabo punto central ese cuerpo nuestro, sino más bien el yo personal que somos. Nuestro cuerpo es, como ve Maine de Biran estupendamente bien, el instrumento u órganon inmediato de la relación interpersonal, que no es en general medio 'neutro' sino que va cargado con valores afectivos de agrado o desagrado. Todavía hay más: como a su través nos abrimos a la convivencia, tiene una dimensión de utilidad que reobra sobre nuestro modo de poseerlo, de cuidarlo, de 'hacernoslo', en vista de nuestras pretensiones para con nuestro 'personaje' social. Pero como además esa intervención o introducción que hacemos en la sociedad es nuestra, y no metemos el cuerpo en una reunión o en un banquete sino que nos queremos meter nosotros mismos, resulta que todo eso ofrece una vertiente íntima de orden sentimental, puesto que es el yo quien queda afectado por la eficacia o inutilidad con que su cuerpo le sirve. De mano maestra, a mi juicio, Maine de Biran enlaza allí el

cuerpo prestante y gallardo con la confianza, la complacencia y seguridad, al par que la debilidad somática, y más que debilidad, decadencia, se corresponden con la timidez y la pérdida de desenvoltura. El cuerpo es el primer soporte y a las veces el mayor obstáculo con que tropieza el yo de cada uno para el despliegue de la propia vida. Como se ve, los análisis reflexivos de Maine de Biran terminan siempre por conducirnos al orden de planteamientos más actuales de la corporeidad.

Esta misma condición personal del cuerpo reaparece en conexión con problemas muy otros de los hasta aquí examinados, a saber, las cuestiones morales y religiosas. De las mismas hablaremos en un capítulo posterior, pero conviene mencionárselas también en este contexto. La pasividad del yo frente a los condicionamientos somáticos, pasividad inevitable y no querida, le llevó a Maine de Biran durante algún tiempo a juzgar el estoicismo como clave de una vida moral perfecta. Debilitar el orden de lo espontáneo para que la razón autónoma ejerza su imperio sin trabas; eso veía en el ideal estoico del sabio, y entonces concluía : " aucun autre système n' est aussi conforme à notre nature " ⁷⁵ . Más adelante hubo de reconocer que no había medio de obtener el ansiado dominio sobre nuestra naturaleza. Es la experiencia acumulada, la que, de hecho, le desengaña del espejismo que siempre late en el sustine et abstine ; ¿ quién soporta y quién renuncia ? ¿ acaso ciertos trastornos, antes de que podamos aguantarlos, no han desvanecido en el sujeto toda capacidad de resistencia ? La idea de que el sujeto, el yo, se mantiene siempre a sí mismo, como quien dice, en la pro-

pia mano, es una perfecta ilusión; y la idea de que los estados por que éste pasa no consiguen nunca hacer mella en él y no lo inmutan, es una errónea interpretación del hombre como sustancia, con una esencia indestructible y sólida bajo la pluralidad de posibles accidentes. Esto, vivido por Maine de Biran, acabaría por alejarle del estoicismo. El texto precedente es de junio de 1816; en octubre de 1817 - escribe la retractación formal : " Cette morale stoïcienne, toute sublime qu'elle est, est contraire à la nature de l'homme en ce qu'elle tend à faire rentrer sous l'empire de la volonté des affections, des sentiments ou des causes d'excitations que n' en dépendent en aucune manière, en ce qu'elle anéantit une partie même de l' homme dont il ne peut se détacher. La raison seule est impuissante pour fournir des motifs à la volonté ou des principes d' action; il faut que ces principes viennent de plus haut" ⁷⁶ . No entremos ya aquí en este final; cuál sea ese posible poder o fuente que emitiera sobre nosotros, desde lo alto, sus efluvios de atracción debe quedar para luego. Lo único que quería en este punto era mostrar el influjo que el cuerpo cobra en manos de Maine de Biran, hasta alcanzar los puntos más dispares de la vida personal, justamente porque toda ésta se termina por concentrar en el yo, y cuanto en ella ingresa no se yuxtapone con el resto sino que se integra en la unidad de la persona.

Y para terminar esta breve incursión por el Journal biraniano querría mostrar cómo el eje de su pensamiento, la idea del effort, está vivida en varias ocasiones con un valor peculiar. Quiero decir lo siguiente: un primer sentido del-

effort es, sin duda, el que puede cobrar la palabra para - designar un cierto acto momentáneo, tal y como nos sucede - cuando queremos representar un ejercicio que hemos realiza - do en determinada ocasión; hemos hecho, decimos entonces, - " un esfuerzo ". En cambio, Maine de Biran se refiere a un esfuerzo continuado, tan duradero que llena con su presen - cia todo nuestro estado de vigilia. Pues bien, en el Journal hay una corta serie de anotaciones que nos presentan el ' - effort habituel ', el hábito que cumple así de puente entre el acto momentáneo y el continuado, entre un esfuerzo y el esfuerzo: " Je ne fais rien qu'avec effort et tension ... " ⁷⁷ y sobre todo, " j' éprouve en moi-même quelque chose de con - taint et qui me tient dans un état d'effort habituel... - Cet état moral se lie à une certaine gêne des fonctions or - ganiques ... " 78 . Y aquí está lo interesante: que ese esta - do es a un tiempo físico y moral; físico pues de alguna ma - nera está dirigido y, mejor aún , inmerso en el plano de lo orgánico, pero a la vez es moral, es el estado en que se ha - lla mi propia realidad personal, ¿ Significa esto que Maine de Biran acabó por pensar ^{que} en el effort se funden indisoluble - mente cuerpo y espíritu, naturaleza y libertad, carne y al - ma ?.

La pregunta tiene una importancia que no es menester - ahora subrayar. Solo que, en el biranismo, esta cuestión es - tá mal preguntada si se hace en la forma que acabamos de - derle. Pues lo que está dado primariamente a la experiencia es la unidad de la persona, que consiste en esfuerzo y, en - que se dan en relación esencial yo activo y cuerpo resistan - te. Pero ni éste ni aquél, ni el cuerpo ni el yo son cosas-

por las que quepa preguntar, menos aún ir inquirendo su -
' naturaleza ' . Ahora bien , ¿ es que se reduce el yo a ser
algo que se ve a sí mismo como lo resistido ? ¿ Se agota-
el cuerpo en ser resistencia frente a mí ? Con otras pala-
bras : ¿ qué realidades hay por debajo de las apariencias-
que integran la conciencia del esfuerzo ? Por debajo, esa -
fué la señal que dió la pista a nuestro filósofo : Maine -
de Biran, que hizo el enorme, el increíble esfuerzo de pen-
sar la persona humana fuera de la órbita de la sustancia,-
llegado un cierto momento dió media vuelta y se entregó a-
la tarea de recomponer sus primeros hallazgos de modo que -
al fin la sustancia le diera un último fundamento. Esta es
la peregrinación biraniana que va del effort fenoménico a-
las sustancias nouménicas. Es lo que vamos a estudiar de -
inmediato.

Notas al capítulo IV

- 1 Décomp. II, 7
- 2 V.P.Laín Entralgo, Teoría y realidad del otro, Revista-
de Occidente, Madrid, 1961, vol. II, p.40 n (ofrece la-
biografía más indispensable)
- 3 V. Ortega, " El Espectador "; V, " Vitalidad, alma, es-
píritu ", en Obras completas ed. cit., t.II; cfr. H. -
Bergson , " L' âme et le corps ", Oeuvres, ed. cit., 836
y sig., S. L. Rubinstein, Principios de Psicología gene-
ral, Grijalbo , México, 1967, 225 ss.
- 4 Ortega, O.cit.
- 5 O. VIII, 205
- 6 Cfr. Décomp. I, 104
- 7 O. VIII, 81
- 8 O. XI, 82
- 9 G. Marcel, Etre et avoir, Aubier, Paris, 1935, p.11
- 10 O. X. 362
- 11 O. X, 358
- 12 O. II, 22
- 13 O.VIII, 123 (subrayado de última frase, mio); cfr. O.XIV,
95 : " C' est l' homme tout entier qui s'appelle je "
- 14 J. Marías, o. cit., p. 240
- 15 O. XIV, 303
- 16 G. Marcel, Du refus à l'invocation, Gallimard, 1940, p.31
- 17 M. Henry, o. cit. en bibliografía, p. 79
- 18 Exist. 21
- 19 Idem, 19
- 20 J. I, 125; con toda precisión en J. II, 25
- 21 O. X, 347

- 22 O. VIII, 252 -256
- 23 A. Pfänder, Fenomenología de la voluntad, Revista de -
Occidente, Madrid, 1931, p. 120
- 24 Idem, p. 120 ss.
- 25 Idem, p. 182
- 26 O. VIII, 254
- 27 O. VII, 400; con más detalle, O. VIII, 281; Décomp. II,
160- 161
- 28 O. VIII, 206-207; cfr. Gouhier, OMB, 208; Vancourt, 119
- 29 O. VIII, 208
- 30 O. VIII, 207
- 31 O. VIII, 210, n.1. Cfr. : Décomp. . II, 6, n.1; Apercep.
156, n. a ; O. V, 36 ; O. XIII, 70. Por cierto que Eche
verría (en Apercep, 274, n. 3) confiesa lo infructuo
so de todas sus pesquisas para determinar la identidad-
de Rey Régis.
- 32 O. VIII, 211
- 32bis Ibidem.
- 33 J. I. 24, n. 3
- 34 Véase la nota 58 del capítulo III
- 35 Décomp. I, 154
- 36 Idem, I, 128
- 37 Pfänder, o. cit., p. 133
- 38 Gouhier, OMB, 86
- 39 O. VIII, 277
- 40 O. VIII, 289
- 41 O. VIII, 308
- 42 O. VIII, 129
- 43 J. III, 35

- 44 O. VIII, 292
- 45 O. XIII, " Notices", p. xiv ss.
- 46 O. XIII, 88
- 47 O. XIII, 8
- 48 O. V. 138
- 49 O. V, 140
- 50 Décomp. I, 142-143
- 51 O. V. 109
- 52 Clásicos de la Medicina, Bichat. Ed. P. Lain Entralgo, El Centauro, Madrid 1946, p. 89-90. V. el comentario de Lain " Introducción ", p. 28 ss.
- 53 O. V, 41
- 54 O. V, 44
- 55 O. V, 44-45; Cfr. O. VIII, 290-292
- 56 J. II, 383
- 57 Hallie, o. cit., cap. III, " The experience of personal identity ".
- 58 O. VIII, 245
- 59 O. VIII, 248
- 60 O. VIII, 322
- 61 O. X, 287 n. 1
- 62 O. VIII, 321
- 63 J. II, 248-249
- 64 J. II, 165
- 65 J. I, 19
- 66 J. I, 22
- 67 J. I, 77-78
- 68 J. II, 268-269
- 69 J. III, 92-93

- 70 J. II, 162
- 71 J. II, 120
- 72 J. I, 187
- 73 J. I, 183
- 74 J. II, 32
- 75 J. I, 151
- 76 J. II, 67
- 77 J. II, 20
- 78 J. I, 95

C A P I T U L O V

Superación del fenomenismo

Fénomeno y realidad.

Maine de Biran arranca, a la hora de elaborar su doctrina de la realidad personal, de las corrientes intelectuales dominantes en el siglo XVIII. Bacon, Locke y Condillac forman los sucesivos jalones de la trayectoria dominante. No repetiré aquí lo que ya dicho en los comienzos de este estudio, pero sí he de subrayar un aspecto conflictivo que muestra aquel pensamiento en contraste con todo el legado del empirismo científico-natural.

La fecundidad y eficacia de este último se había pagado a un alto precio, con modestia y resignación: nada menos que a precio de esencia. Se recordará, porque de ello hablamos, que el nuevo órganon puesto por Bacon en las manos de los hombres de ciencia e investigación iba a funcionar siempre y cuando se renunciara a las preguntas acerca de las esencias de lo real, para conformarse con un conocimiento, cabal pero a su vez limitado, de las apariencias o fenómenos de las cosas; no saber nada de lo que es, a cambio de un manejo y dominio de todo gracias a un saber su cómo. La ciencia moderna ha sido, en su raíz, ciencia de apariencias y de fenómenos, y en tal sentido resulta indiscutible el aserto de Ortega: -
" la ciencia ' moderna ' es platonismo en marcha " ¹, y de éste ha tomado en préstamo su lema, sózein tà phainómena, -
salvar las apariencias.

Maine de Biran levanta su psicología y, tras ella, todo

su sistema de ideas a partir, precisamente, del reconocimiento de la insuficiencia del método baconiano a la hora de aplicarlo a la realidad humana. Cuando al hombre queremos entenderlo tal y como se manifiesta en el seno de la propia experiencia, cuando queremos describirlo y no pretendemos explicarlo mediante la apelación a elementos hipotéticos tomados en abstracto, resulta que no valen los conceptos naturalis tas, ni la inducción generalizadora, sino tan solo la reflexión activa destinada a aprehender las individualidades. De todo lo cual ya hablamos con el detenimiento que era menes ter en torno a la cuestión del método biraniano.

Dicho esto en forma de recordatorio, ahora es preciso advertir el problema con que Maine de Biran había por fuerza de tropezar. Si el método de la reflexión difiere de raíz del baconiano, y éste en una de sus dimensiones supone el puro atenimiento a los fenómenos ¿ qué ocurrirá al utilizar aquel? ¿ Seguiremos en el mismo plano o bien por el contrario alcanzaremos ' lo esencial ' ?. Y si tanto del mundo exterior como de la interioridad subjetiva resultan captables tan solo las apariencias, ¿ quiere ello decir que por ningún resquicio llega el hombre a poner su mano sobre lo real ? ¿ O es que alcabo habrá que decir que realidad y apariencia no son sino dos palabras para mentar la misma cosa ? En tal caso habríade concluirse que ni Bacon renunció a nada, ni nunca dejamos de conocer las esencias; de este modo el problema deja de existir al menos en la forma que adoptaba. Pero siempre se podría darle la vuelta de arriba abajo y empezar a preguntar cómo hay esencias tan peculiares, tan peculiares que más bien parecen ... apariencias.

Como suele hacer en todos los casos en que se ventilan los asuntos más profundos, a la par que embrollados, Maine de Biran nos remite al hecho primitivo. No podemos extrañarnos : es evidente que todas estas cuestiones llevan envuelta dentro de sí una idea del conocimiento y otra, correlativa, del ser. Ahora bien, el hecho primitivo es la clave, - no sólo del resto de nuestros conocimientos particulares, - más también de la teoría que explica esa actividad en que estriba el conocer. Por otro lado, en la relación esencial en que aquel hecho consiste se nos ofrecen dos términos, - el sujeto y una modificación del mismo respecto de la cual se distingue, y es entonces y no antes cuando puede aparecer el primer juicio y, con ello, el verbo ² être, ser . ¿ Cómo no iba a remitirnos a la experiencia psicológica, epistemológica, y metafísicamente radical ?

La pregunta que corresponde formular aquí es sumamente sencilla: ¿ la relación que enlaza al yo activo con la resistencia muscular es o no una relación entre fenómenos?.

La palabra fenómeno vale tanto como aparición o manifestación; y todos estos términos complican la idea de una relación con un sujeto ante el cual aparecer o manifestarse algo. Al tomar esa nota de ' relatividad a un sujeto ' como esencial al concepto de fenómeno se sientan las bases, sin duda ninguna, para la respuesta que se haya de dar a la interrogante precedente. Habrá de contestarse, en efecto, - que el hecho primitivo y, a su imagen y semejanza todos los posibles hechos de conocimiento que puedan integrar nuestra experiencia, son relaciones de un objeto a un sujeto; - ahí están, para probarlo, los textos que tantas veces hemos

repetido a lo largo de este trabajo, pero que no estará de más recordar en su más sucinta fórmula: " Tout fait a un caractère de relation essentielle; c' est un rapport à deux termes ou un composé de deux éléments distincts et non séparés l' un de l' autre, savoir d' un sujet qui perçoit et d' un objet qui est perçu" ³. En definitiva, la relación parece que ha de ser estrictamente fenoménica. Por parte del objeto, creo que no es posible albergar ninguna duda; lo conocemos tal y como se manifiesta ante nosotros, en la forma precisa de " ser para nosotros ", fórmula que se ajusta bastante bien a la idea que del " fenómeno " nos hemos hecho, En cuanto al sujeto, lo que de él sabemos no alcanza en principio por ninguna parte a su hipotética naturaleza o esencia independiente, puesto que no se muestra tal cual sea en sí, sino tal como es frente a, afectado por, modificado por, el objeto. Sabemos, pues, de lo que el sujeto es para sí mismo sólo en la medida en que es para el objeto. Fórmula ésta que no deja escape, a primera vista, a una interpretación también fenoménica del sujeto.

A la pregunta que nos hacíamos contestan, a la vez que confirman el análisis precedente, estos textos biranianos : " il est certain que ce dont ^{nous} avons la perception ou l' intuition actuelle, ne consiste que dans des phénomènes, car pour avoir la connaissance de ce que les êtres sont en eux-mêmes, il faudrait que nous eussions quelques moyens de les saisir autres que nos facultés, nos sens externes ou internes; pour savoir ce qu' est notre âme, abstraction faite du moi senti actuel ou phénoménal : il faudrait pouvoir penser l'âme sans le sentiment de moi; c' est-à-dire être en même temps le -

moi et le non-moi . La connaissance directe du noumène -
exterieur ou interieur est donc contradictoire ou impossi-
ble ..."⁴ . A esta posición había llegado, como bien muestra
Gouhier⁵ , en el seno de un diálogo epistolar con su amigo-
y maestro Destutt de Tracy, allá por el verano de 1804; por
desgracia, del mismo sólo quedan las respuestas del amigo-
y no los originales de nuestro filósofo, de modo que hay que
conformarse con indicaciones indirectas. En esa misma acti-
tud sigue al escribir las líneas que acabo de citar, perte-
necientes según Gouhier, su editor, al período 1810- 1812.⁶
No era, ni podía ser ésta su última palabra.

No podía serlo, ante todo, porque ello significaría-
el establecimiento de un fenomenismo absoluto, lo que le -
parecía a Maine de Biran algo imposible y contradictorio--
con la experiencia. Reconocida por la ciencia física la con-
dición aparential de cuanto acontece en el mundo exterior,
ampliado el mundo de apariencia ahora al interior y psico-
lógico, ¿ no había que convenir en que todo es mero fenóme-
no ? . Aunque, a fin de cuentas, ¿ y por qué no ?

Maine de Biran pensó el problema, no tanto en la for-
ma con que ahora lo presento aquí , sino en una algo distin-
ta, implicada desde luego en ésta más amplia y de alcance -
no ya psicológico sino metafísico, y que enseguida recoge -
ré. Y digo que lo pensó porque en ocasión solemne, nada me-
nos que tratando sobre el principio de identidad, escribió-
: "il n' y aurait lieu à quelque jugement absolu, sur les -
faits et sur les existences (y compris la nôtre propre),-
si tout changeait à chaque instant hors de nous, comme en -
nous-mêmes, c'est-à-dire s'il n'y avait que des phénomènes-

sans fond, et sans consistance " ⁷. Maine de Biran descubre aquí lo que, de modo más explícito y taxativo, ha vuelto a repetir Julián Marías: que " la predicación tiene como su ⁸ - puesto la consistencia " , es decir, que cuando voy a hablar de un cierto algo, para decir de él que es esto o lo otro, - se requiere ante todo que ese algo esté recortado o delimitado de cuanto no es él mismo; pero además, que posea estabilidad, permanencia suficiente como para ^{que} el juicio que formulo tenga alguna posibilidad de ser verdadero, coincidiendo lo que en él enlace con lo que esté unido in re; según - la vieja enseñanza de Aristóteles. En donde el verbo estar - ha de tomarse con toda su carga durativa, pues, ¿ cómo podríamos hablar de algo que no fuera, al menos con una estabilidad en grado mínimo, algo durante cierto tiempo. ?

Dos cosas hay que notar aquí antes de pasar adelante. Una, el no pequeño cambio que se ha introducido en la concepción de lo ' fenoménico '. Nos movíamos en un principio dentro de una interpretación ' relativista ' del fenómeno, - como lo que es prós hemás, para nosotros, y por tanto no presente ni conocido ' en sí mismo '. Pero ahora hallamos entre las manos una segunda idea, bien distinta de la anterior: - el fenómeno como " variabilidad " o " inestabilidad ". ¿ Quiere esto decir que Maine de Biran identifique ambos conceptos sin la menor reserva ?.

No, desde luego, si consideramos con alguna atención sus propias expresiones. De lo dicho por él sólo se infiere que no puede formularse juicio alguno si los fenómenos son, para entendernos, una pura variación, un flujo incontenible como el río que sirvió de ejemplo a Heráclito: si en cada -

momento soy otro que el que fui en el instante precedente, y si también instante tras instante las aguas del río son distintas, ¿quién dirá que se ha bañado en un río? Más bien habrá que reconocer que una pluralidad de personas se han sumergido en innumerables aguas ... Esto, pues, es lo que Maine de Biran descarta. No queda otra posibilidad coherente con la existencia de nuestras predicaciones y actos judicativos si no es reconocer la existencia de fenómenos consistentes, más o menos estables. Ahora bien, un fenómeno o apariencia de esta clase posee un núcleo fundante que le hace consistir y lo estabiliza, pero que en cuanto tal ya no puede ser fenoménico sino, en algún modo, trascendente, nouménico. Y no puede serlo porque, esté dentro o fuera de la apariencia que ante mí se manifiesta, su actividad fundante no me es accesible a mi conocimiento como un algo distinto de él y del fenómeno, ya que esa presunta actividad me llega identificada con su resultado, a saber, como el fenómeno mismo. Atenido a éste último con el más escrupuloso rigor, por fuerza tengo que pensar en un núcleo perdurador que lo sostiene, aunque no me resulte aparente en ningún momento ni en ocasión, por extraordinaria que sea. En definitiva, no hay fenomenismo sostenible si no hay fenómenos duraderos, y estos remiten a algo más allá de su pura aparición.

Ahora, la segunda reflexión. Un hecho, cualquier hecho, implica una relación con el sujeto. Un fenómeno, por definición, es un hecho, y está por tanto referido a un sujeto ante el que se manifiesta. Un fenómeno duradero incluye todas las caracterizaciones precedentes y una más, su -

durar mismo. Pero ocurre que esta duración supone, claro - está, la del sujeto, sobre la cual se funda y constituye la suya propia. Pues ¿ cómo podría aparecerseme algo por un cierto espacio de tiempo si yo no estuviera presenciándolo de - consumo ?. Y lo que es más: su duración se funda sobre la - mía, que es la primaria y radical, porque, entre varias otras razones, el fenómeno no consiste sino en aparecerme a mí al- go, y sólo en tanto que yo estoy conociéndolo él es lo que - es, una aparición, y gracias a que es puede -parecerme, ade - más, duradero.

El resultado de esta averiguación es bien simple: un- mundo fenoménico coherente con nuestro conocimiento o expe- riencia supone un sujeto duradero. Lo cual significa, claro está, una nueva transformación de nuestro problema. O, si - se prefiere, su replanteamiento en términos algo distintos. Recordemos los pasos que hemos dado para no perder un hilo- que con facilidad se escapa de entre las manos. ¿ Es el co- nocimiento psicológico de apariencias o de realidades ?, nos preguntamos, y hubimos de retornar a la consideración del - " hecho primitivo ". ¿ Es éste una relación entre fenómenos y nada más, o encierra por el contrario ' algo más ' ? Toda- vía no lo sabemos a ciencia cierta, pero sí estamos seguros de que, en cualquier caso, ha de haber fenómenos duraderos, y como éstos se fundan en la permanencia o estabilidad del- sujeto, y éste se constituye como tal en y por el " hecho - primitivo ", semejante relación ha de ser permanente y esta - ble. Ahora bien, la permanencia y estabilidad de que al pre - sente se trata nos deben por fuerza parecer viejas amista - des, a esta altura de nuestro estudio : ambas nos salieron-

al paso en ocasión de tratar de la identidad o mismidad personales.

Allí, enefecto, a cuento de la identidad, hemos citado un texto biraniano que confirma -- con satisfacción para el autor que soy yo- y esclarece bastante -- la alegría correspondiente aquí al lector- el pasado enredo de las duraciones. Dice así : " Comment concevoir en effet qu'un individu qui ne s'apercevrait pas lui-même comme un, identique, pût avoir l'idée de quelque mode successif ou variable ? . Il faut donc qu'il y ait un mode constant, fondamental, qui serve de terme de comparaison à tous les modes variables et qui soit a-
⁹
perçu comme chacun d'eux" . No nos importa ya el lado de las duraciones; a lo que ahora vamos es a lo siguiente. Maine -- de Biran acepta o reconoce una experiencia del sujeto en que éste se hace presente a sí mismo como uno, idéntico, permanente y duradero; es el conocimiento en que alcanzo " le du rable " de mi existencia, según la fórmula que en su momento utilizamos. Es sin duda alguna una experiencia con carácter fenoménico, pero que por lo menos tiene la virtud de -- abirnos a una forma más concreta de abordar la cuestión con que venimos debatiéndonos. Podemos, creo yo, quintaesenciarla en esta sencilla interrogante : ¿ es la experiencia de -- mi mismidad personal un mero fenómeno ? .

Antes de responder, hagámos bien presentes los términos que en la pregunta van involucrados. Por experiencia de la mismidad hay que entender, como en su momento se indicó- la presencia de un modo constante y permanente, el esfuerzo, en el cual el yo se reconoce a sí mismo como constante y permanente actividad, como fuerza una, idéntica y duradera que

se enfrenta a una misma resistencia. En la pluralidad de actos que componen la continuidad de la vida consciente hay, según piensa Maine de Biran, un fondo cualitativo idéntico—que es lo que de algún modo cubría describir como un " es —tarne esforzando ". Y no creo que se deba entender esto en el sentido de un cierto saber intelectual, logrado tras una serie de comparaciones entre mi esfuerzo en el acto prece—nte y el que ahora tiene lugar ; semejante intelectualismo —abocaría a la paradójica situación de un sujeto que habría—efectuado un acto y todavía no sabría quién lo ejecutó, al—no haber realizado las correspondientes operaciones inducti—vas que le permitieran concluir que había sido él mismo. Al realizar un segundo, un tercero, un cuarto acto, " il est —impossible de séparer ici le sentiment de reconnaissance ou de réminiscence de l'effort " y justamente " " cette réminis
cence n' est elle-même que la personnalité (l'aperception—ou le sentiment de moi) inhérente au premier déploiement —de la force sur la résistance organique, continuée dans ce déploiement effectué toujours par la même principe ", de modo que el sentimiento del yo que se encerraba en el primer—instante " se retrouve encore dans son renouvellement effec—
tué " ¹⁰ . Y como en cada caso hay contenidos variables dife—rentes pero una continuidad de personalidad, lo que llama —aquí reminiscencia—que cuidadosamente distingue de la memo—ria estricta— nos da en terminología biraniana una interpre—tación descriptiva sumamente interesante del carácter dis—tinto de la conciencia, en la que, según enseña el Husserl—de Erfahrung und Urteil, cada instante no es un mero punto—sino que posee un entorno en que el pasado inmediato está —

presente todavía, está retenido, en tanto que el futuro está ya en cierto modo alcanzado en forma de orientación o protención, y del fenómeno, inseparable de los anteriores, de la-
durée bergsoniana, esa " forme que prend la succession de -
nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, -
quand il s' abstient d' établir une séparation entre l'état
présent et les états antérieurs " ¹¹. Continuidad del esfuerzo
zo, mientras que se van sucediendo las afecciones o modos -
presentados por la sensibilidad, son los dos elementos que-
van a integrar la duración del yo, " le durable de l' exis-
tence ", en la forma precisa de continuar- " continuer "-
y encontrarse todavía -"encore "- el mismo esfuerzo en una-
pluralidad de situaciones. Añadamos aún, para completar es-
ta cuestión, que Maine de Biran sostiene con todo vigor la-
identidad del esfuerzo, porque a su juicio no hay ni puede-
haber identidades parciales: o la hay o no la hay; y lo que
es más, a saber, que el tipo o modelo ejemplar de identidad
es justamente la del yo ¹². En definitiva, la experiencia -
de la identidad propia no consiste sino en el sentimiento -
de la duración del yo mediante un acto de apercepción inter
na en que se capta " l'unité dans la pluralité " ¹³, y en -
que esa unidad aprehendida es la de una fuerza activa y ope
rante. Unidad, identidad; constancia, permanencia, duración;
añadamos la separación, segregación o distinción de todo lo
demás que se manifiesta como resistente, y tendremos los ca
racteres del contenido de aquella experiencia.

Pero, remachemos la expresión que hemos tenido que uti
lizar una y otra vez : se trata de una experiencia, es decir,
de algo relativo . No sería imposible el defender que seme-

jante condición la posee por partida doble. Primero, porque el yo que se manifiesta en ella es, no un yo puro, antes al contrario se trata de un yo encarnado, empírico, enfrentado en el esfuerzo con la resistencia corpórea ; no es el yo en sí sino el yo para el cuerpo. Y segundo, porque siendo para la resistencia orgánica, se está siendo para sí mismo— en — una relación de segundo orden, si se me permite la expresión.

¿ Se trata, pues, de un mero fenómeno ? Creo que el — rodeo que me he permitido dar tiene la ventaja de hacer patentes las raíces de la dificultad con que Maine de Biran — se topaba, una vez y otra, al tratar de encontrar una respuesta satisfactoria. Si tomamos como nota definitoria de lo fenoménico su relatividad, entonces la conclusión evidente se impone con toda energía y nos obliga a responder afirmativamente a la pregunta. Por el contrario, de hacer hincapié en la variabilidad o inestabilidad, las razones para una contestación negativa prevalecerán sin ningún género de duda. En el primer caso, nos aguarda como desenlace una interpretación integramente fenomenista de todo el mundo consciente y, en cuanto tal, de todo lo conocido y por conocer. En el segundo, estamos abocados a reconocer una presencia fenoménica — del nóumeno en cuanto nóumeno : más o menos, un cuadrado redondo. ¿ Qué hacer ?.

A mi juicio, es preciso dar un paso para tomar la cuestión desde su base radical . Fenómenos y nóúmenos, en el sentido que Maine de Biran les da y que no coincide con el kantiano sino en la terminología y poco más, podrían traducirse por las expresiones ' realidad relativa ' y ' realidad —
14
absoluta ', respectivamente . La base que deberíamos cla-

rificar antes de seguir dando palos de ciego al problema es, pues, la idea biraniana de realidad.

No es fácil encontrar una declaración taxativa de lo que por realidad entendía, y sí en cambio tropezar con las discusiones largas y minuciosas a propósito de la idea de sustancia. Ello indica, con bastante precisión, el nivel a que se movían sus preocupaciones a este respecto; pero, por otro lado, es tan clara y, me atrevería a decir, tan perfecta su formulación de lo que es lo real que no veo manera de tomarla como una simple ocurrencia, sino como un suelo sobre el que se apoyaba y que, en un momento, aflora o emerge a plena luz. En diciembre de 1818 escribe en su Journal lo siguiente : " Je pensais hier en lisant un article sur la force des anciennes constitutions qu'en politique comme en psychologie tout ce qui a de la réalité^{et} de la consistance est aperçu par l'esprit de l'homme comme n'étant pas son ouvrage, ou comme existant indépendamment de lui, avant et sans lui ... " ¹⁵. Realidad, consistencia, se manifiesta como independencia respecto del sujeto. Ahora bien, en la tradición intelectual precedente, con la única excepción sobresaliente de Leibniz, consistente e independiente son las notas definitorias de la sustancia. De modo que preguntarse por la idea de realidad vale tanto, en un primer paso, como inquirir acerca de lo que la sustancia sea. Pero en un primer paso - tan solo, porque luego la segunda de las cuestiones vuelve a desdoblarse en varios puntos que exigen aclaración. La psicología, ¿ es ciencia de fenómenos ? ¿ lo es acaso de sustancia ? Todo depende de lo que Maine de Biran haya entendido por sustancia, claro. Es lo que vamos a ver.

La idea de sustancia

La filosofía moderna ha sido en buena medida una conversación con Descartes. En diálogo con su obra, se ha tendido a radicalizarla, a pulirla, a discutirla o a negarla- pero siempre se le tenía presente.

En el aspecto que ahora nos ocupa el peso e influen-
cia de las concepciones cartesianas han resultado absoluta-
mente decisivas, y a las mismas hay que acudir para situar
en una perspectiva adecuada las ideas de Maine de Biran. -
Algunas cosas van ya dichas en las páginas precedentes, pe
ro es oportuno rehacer aquí el cuadro general para hacer -
bien visibles todas sus líneas.

El núcleo de la doctrina cartesiana acerca de la sus
tancia podría, creo yo, resumirse en dos notas : indepen-
dencia y subjetualidad. Recordemos - enumeremos, mejor, -
los pasos que ha ido dando Descartes : pretensión de certe
za, eliminación de todo lo dubitable, hallazgo de la firme-
za del cogito, liberación de la soledad de la conciencia -
a través de la afirmación de la existencia de Dios, que no
ha podido crearnos para mantenernos en el engaño y, por --
tanto, reconocimiento del carácter objetivo de nuestras ide
as, al menos de las que son verdaderas - por ser claras y-
distintas- e independientes de mi propio querer-, o, como -
él dice, " sans que mon consentement y fût requis " ¹⁶. Hay
en nuestro conocimiento, en nuestra conciencia, modifica-
ciones o representaciones, imágenes o cuadros - tableaux, -
es expresión suya en la Meditación tercera - que referimos
o atribuimos a una realidad exterior de la cual proceden -

como efectos.

Situados en el punto de vista de la subjetividad, reconocemos sus fronteras con notable sencillez: lo que es - producto mío - he ahí lo subjetivo ; lo independiente de - mí - ahí comienza la objetividad. En el ámbito de lo independiente habrá de distinguirse, de una parte, lo que no - depende de mí pero sí de otra cosa, a la que está referida como efecto a su causa; de otra parte, aquello que ni de mí ni de ninguna otra realidad ha menester, y que produce en mí impresiones o imágenes. ¿ Y lo que existe por su cuenta y no deja sentir su influjo en mi conciencia ? . Pues lo que en tal situación se halla, " nos non afficit ", no nos afecta ni sabemos nada de ello ¹⁷ .

El mundo objetivo se presenta así a través de cualidades o propiedades que hemos de referir o atribuir, y de aquí que les llamemos atributos, a su causa correspondiente, que los hace aparecer en nuestra conciencia y queda - sosteniéndolos o soportándolos como sujeto de los mismos : eso que soporta y es sujeto, es la sustancia; " omnis res qui inest immediate, ut in subiecto, sive per quam existit aliquid quod percipimus, hoc est, aliqua proprietas, sive qualitas, sive attributum, cuius realis idea in nobis est, - vocatur Substantia. Neque enim ipsius substantiae praecise sumptae aliam habemus ideam quam quod sit res, in qua formaliter, vel eminenter existit illud aliquid quod percipimus, sive quod est objective in aliqua ex nostris ideis; quia naturalium lumine notum est nullum esse ^{posse} nihili reale attributum ". Así en las respuestas a las Segundas objeciones formuladas contra las Meditaciones metafísicas ¹⁸ . A esto lo -

llamaba yo antes subjetualidad de la sustancia. Nótese que el gran principio sobre que descansa el razonamiento cartesiano es ese de que ningún ser puede atribuírsele a la nada; las ideas tienen un cierto ser, el esse intentionale o mental, y a algo se lo han de deber ; no lo han recibido de mí, pues yo no les he dado " mi consentimiento ", luego lo deberán a la nada - en cuyo caso Dios nos tiene engañados del modo más miserable - o ^aalgo que las está produciendo, a saber, la sustancia. Y adviértase también que ésta aparece primero tomada en un sentido activo, como causa " per quam existit"; por la que existe el atributo en mí; pero luego la atención recae sobre el hecho de que el atributo se da también y de modo eminente o formal en aquella. Lo que interesa a Descartes es mostrar cómo la sustancia funda la verdad de mis ideas. Lo cual, una vez que ha sido probado, revierte sobre el primer punto de nuestro análisis: las ideas me parecían independientes de mí, y por eso las tomaba como ' objetivas '; pues bien, esa ' independencia fenoménica ' tiene también - su última raíz en la sustancia, y claro es, la causa de semejante atributo no puede residir sino en un carácter de independencia esencial que le permitirá, si vale la expresión, ' independizar ' a sus efectos respecto del yo que los conoce. Con otras palabras : la sustancia A, me aparece a través del atributo A, que se presenta como independiente de mí; - la sustancia B, por medio del atributo B, etc. Cada contenido lo refiero a la cosa concreta A o B o la que sea; pero - su independencia respecto de mi conocimiento no deriva de - la materia A o de la B, puesto que tan objetivo me parece - el uno como el otro; la ' objetividad ' trasciende de su -

condición concreta y derivada del hecho de que A y B son sustancias. De modo que la independencia ha de ser el rasgo esencial y específico de la sustancialidad. Y entonces Descartes llega a su famosa definición de los Principia philosophiae: " Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quem res quas ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum ". A lo cual sigue la no menos famosa restricción inmediata: " Et quidem substantia quas nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus. Alias vero omnes, non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus " ¹⁹. La ' objetividad ' de mis conocimientos ha terminado así por convertirse en constitutivo formal de la sustancialidad. Del Conocimiento, al ser: ahí está toda la filosofía moderna.

Si resumimos los pasos de la doctrina cartesiana, tendremos: primero, la objetividad de ciertas ideas mías; ésta se entiende como independencia frente a mí; esa independencia no puede fundarse en la nada, luego deriva de otra fuente, un sujeto que las produce, -sustancia como subjetualidad-; y éste funda no solo su contenido sino la forma objetiva de las mismas porque consiste en independencia. Para entendernos: sustancia es lo independizador u objetivador de ciertos conocimientos míos, y por ende, independiente en sí. ¿ Se subraya esta última condición? Spinoza va por ahí al panteísmo; ¿ atendemos a su influjo en nosotros? Con destacar el concurso divino, se esboza el pensamiento de Malebranche y, haciendo lo mismo con la objetividad, el idealismo de Berkeley; ¿ reconocemos con Descartes que la sustancia está allende nuestro conocimiento y que es algo que-

concluimos -concludimus- desde los atributos ? entonces - con Locke diremos de ella que es algo que " suponemos " como substrato ... El diálogo con Descartes ha sido una de las hazañas intelectuales más fecundas de todos los tiempos.

Advierte Julián Marías que " Descartes toma la noción de sustancia en el sentido de hypokeímenon aristotélico, - sujeto de los accidentes, que se caracteriza porque éstos - se predicán de él, y no a la inversa ; por tanto, porque, - mientras los accidentes son dependientes y necesitan de supuesto o sujeto para existir, éste es independiente o absoluto (khoristón). Pero no olvidemos - añade- que en Aristóteles la noción de hypokeímenon es derivada de la de ousía, haber o bienes que posee una cosa, repertorio de sus posibilidades, que es el concepto primario de sustancia " ²⁰ . Esto indica algo decisivo: que el concepto cartesiano, al recoger tan solo una parte de la complejidad y riqueza con que antes fuera pensado en el aristotelismo, ni era nuevo ni debía resultar suficiente. Léase las extraordinarias páginas de ¿ Qué es filosofía ? , de Ortega, al respecto, y se comprenderá cabalmente lo que quiero decir. Sin entrar en la cuestión ahora, baste advertir que la idea de que la sustancia es independiente ofrece una determinación meramente negativa : dice cómo no es, a saber, dependiente de otra cosa. No habla para nada, en cambio, de cómo está constituida para poder disfrutar de esa independencia. Y agurado el cartesianismo a fondo, la pasividad de la sustancia y, lo que es más grave, la última y radical insustancialidad de todo cuanto no sea Dios, lo envuelven en un problematismo-esencial.

" Donde el problema de la sustancia da un viraje esencial - escribe Mariás²¹ - es en Leibniz . Su teoría de las mónadas es el paso de la noción de sustancia como hypokeímenon o sustrato a la de ousia o haber " La nota definitoria deja de ser la independencia, que, como Leibniz había podido - comprobar en el estudio de las obras de Spinoza, conducía - irremisiblemente al panteísmo monista. Es la idea de fuerza la que permite entender de modo correcto el problema, la vis activa o la entelequia de que habla Aristóteles, que puede obrar por sí misma con solo eliminarle de delante un impedimento: "per se ipsam in operationem fertur; nec auxiliis indiget, sed sola sublatione impedimenti "²² . Las fuerzas - poseen una cierta perfección, " une suffisance (autárkeia)²³ qui les rend sources de leurs actions internes " , de tal suerte que no necesitan de nada exterior para cumplir con - el inexorable destino que les corresponde . La autarquía, - llevada hasta el final, obliga a reconocer el innatismo de todo conocimiento y a defender, con imagen inolvidable, que las mónadas carecen de ventanas. Es el punto en que el empirismo inglés se levantará escandalizado, y al cabo Condillac pretenderá reconstruir el edificio íntegro de la psique humana no desde la vis activa sino desde la potencia pasiva - de sentir, única dote que concedió a su estatua. De cualquier modo, frente a la línea cartesiana, Leibniz ofrecía un sistema con el que pensar la realidad en términos dinámicos, - en el que la sustancia es fuerza.

Puestas así, las cosas, entre las dos líneas fundamentales de interpretación de la sustancia, la cartesiana y la leibniziana, se inscribe la reflexión propia de Maine de Biran

Notamos ya que para él la realidad parecía consistir en independencia. Ello indicaría una indudable proximidad con la tesis cartesiana, tal y como la acabamos de exponer. Pero, enténdámonos bien: Maine de Biran aceptaría una idea de sustancia para negarla en redondo del hecho primitivo.- En consecuencia, éste permanecería en el plano de lo estrictamente fenoménico.

La crítica biraniana del cogito cartesiano muestra - cuanto llevo dicho en la forma más rotunda. La cuestión ha sido examinada bastante por menudo en libros y estudios sobre nuestro filósofo. Reducida a su mínima expresión, Maine de Biran rechaza la famosa argumentación cartesiana por encerrar un equívoco esencial en su seno. " Yo pienso, luego yo soy una cosa que piensa " confunde a su juicio dos realidades formalmente distintas: el yo pensante se está dando cuenta de sí mismo en una relación, que es la relación cognoscitiva; goza, pues, de una existencia fenoménica; en cambio, la cosa que piensa aparece caracterizada como una sustancia, con existencia absoluta, independientemente del hecho de que se esté dando cuenta de sí en el acto de conciencia. Descartes asimila, erróneamente según nuestro crítico, el yo-fenómeno con el yo-cosa o yo-sustancia: " Il aurait dû dire, en demeurant fidèle à son point de départ ou continuant à procéder d'après l'évidence du fait de sens intime : je n'existe pour moi-même qu'autant de temps que je me sens exister ou que je pense; or, je ne pense pas toujours et je n'ai pas toujours la conscience du moi ; donc, ce que j'aperçoit ou connaît quand je dis : j'existe n'est pas l'être, la substance durable de l'âme -

qui est censée ou crue exister de moi " ²⁴ . Cosa digna de no
tarse aquí, aunque no entre sino con categoría de inciso, :
esta crítica es la misma que la que en su momento dirige -
Ortega contra el cogito ²⁵ : ¿ biranismo implícito, analogía
profunda de las dos filosofías ?.

Lo que nos interesa subrayar es precisamente la uti-
lización del concepto cartesiano de sustancia a la hora de
medir con él el hecho de conciencia, el hecho primitivo. -
Desde ese criterio es desde donde se mantendrá una y otra-
vez Maine de Biran en su hallazgo genial de que el yo no -
es cosa alguna. Las he citado ya, las traigo de nuevo a pre-
sencia ; en esta doctrina " il s'agit des fondements de la
psychologie et d'une théorie toute nouvelle sur la psycho-
logie expérimentale et sur une science de faits tous inté-
rieurs, dont le sujet n'a jamais été conçu de cette manié-
re, savoir comme un sujet qui n'existe pas pour lui-même -
comme chose " ²⁶ . Y donde dice cosa hay que leer, ni más ni
menos, sustancia cartesiana.

La oposición a Descartes, como se ve, se produce aquí
desde el mismo plano que aquel había alumbrado. Maine de -
Biran reconoce la necesidad de adoptar como punto de parti-
da la experiencia subjetiva de la conciencia, y esto, es -
cartesiano; utiliza la idea de sustancia como independencia,
como absoluto, y en definitiva, como sujeto de atributos -
-en este caso, el pensamiento- , y esto también es carte-
siano; y la conclusión que de todo ello se sigue es ... -
" une théorie toute nouvelle ", una innovación intelectual.
No puedo ver mi fondo, por debajo del atributo del pensa-
miento, esto es, no alcanzo a percibir lo que yo pueda ser

como sustancia aunque dispusiera de " toute la profondeur-
de la réflexion, toute la sagacité du génie " ²⁷. Para ello
" il faudrait pouvoir penser l'âme sans le sentiment de -
moi, c'est-à-dire être en même temps le moi et le non-moi " ²⁸;
querer conocer el fondo trayéndolo a superficie es faena -
contradictoria imposible de realizar.

Dentro del planteamiento cartesiano, mi esencia resul-
ta incognoscible. ¿ Qué soy yo en el fondo ? es una pregun-
ta insoluble. Para responderla, como dice en alguna ocasión,
" il faudrait être à la place de Dieu lui-même " ²⁹; pero-
da la pequeña casualidad que ese punto de vista me resulta
innacesible, la sustancia, en cuanto absoluto independien-
te, no es asequible a manifestarse en el seno de una rela-
ción, y todo conocimiento es siempre relación entre sujeto
y objeto.

Además, la experiencia del yo en la conciencia no ofre-
ce nada que tenga que ver con un sujeto o soporte de atri-
butos ; lo que descubre, al encontrarme a mí mismo, es una
causa que produce, precisamente en la forma del effort, -
ciertos efectos. Mis únicos atributos son los actos volun-
tarios y libres, dice Maine de Biran, y éstos no inhieren-
en mí como en un soporte o sustancia sino que son productos
de mi fuerza ³⁰.

Finalmente, hay una razón última y decisiva, que apro-
xima esta filosofía a lo que los neokantianos iban a reco-
nocer y desarrollar: que yo soy único, una posición absolu-
ta de existencia, irreductible a nada ni a nadie, impensa-
ble por consiguiente a título de cosa. Con Marías llamába-
mos antes a esto la interpretación " existencial " del yo.

Así se entienden bien, a mi juicio, textos como el siguiente: " Si ma propre aperception ne m'instruit pas sur ce qui est moi, toutes les autres choses que je puis imaginer ou même concevoir par l'entendement, loin de me révéler à moi-même, m'aveuglerient plutôt sur la nature et le caractère-propre, unique, de cette individualité précise du moi, qui n'a de rapport avec rien de ce qui est conçu ou exprimé à-titre de chose "³¹ .

Desde Descartes, pues, Maine de Biran rechaza el cartesianismo. Pero si la apercepción de mi yo no me permite adueñarme de ninguna sustancia, y otro tanto me sucede con los conocimientos de todo lo demás, entonces estamos sumergidos en el fenomenismo más estricto, y resulta totalmente inexplicable que haya podido siquiera pensarse en algo como la sustancia. ¿ Pero será cierto el supuesto general cartesiano, a saber, que la realidad última la constituyan las cosas ?.

A la altura en que nos hallamos no creo que pueda parecer imprevisible o misterioso el rumbo que tomó el biranismo cuando se encontró en el anterior callejón: dar la vuelta, y acercarse a Leibniz. ¿ En qué medida se aproximó ? En el orden de las ideas, algo se verá ahora, aunque tan solo de refilón. Pero sirvan, como orientación, estas dos muestras : la primera, que Maine de Biran solo publicó en vida tres trabajos de filosofía, a saber, la juvenil - Mémoire sur l'influence de l'habitude sur la faculté de -- penser aparecida en 1802, una nota crítica sobre las Leçons de philosophie de Laromiguière en 1817 y, por último, una - Exposition de la doctrine philosophique de Leibniz para una

enciclopedia, en 1819, con la que cierra, por tanto, su obra pública en vida; y el segundo testimonio, procedente de una carta de su amigo Stapfer a nuestro filósofo, escrita en 1820: el amigo llama a la doctrina biraniana "votre leibnizianisme réformé"³². ¿No hablan ambos hechos con elocuencia sobrada?

En el hecho primitivo, se descubre el yo como fuerza. Esto es lo que de veras importa: que para Leibniz la fuerza es sustancial, y la sustancia, fuerza. Con lo cual se corrige adecuadamente el cogito cartesiano, hasta adaptarlo a la medida misma de nuestra experiencia consciente: "Lors que par 'je pense' j'entends jé veux, j'agis j'aperçois mon effort, je sais que j'agis, j'existe pour moi-même au titre de force individuelle, je puis conclure directement: ³³ donc je suis réellement et directement une force agissante". El mismo reproche que Leibniz dirigiera a Descartes reaparece en las páginas de la memoria sobre "la décomposition de la pensée": tan sólo le faltó "lier la pensée à l'action, comme l'existence à la pensée"³⁴. Semejante acuerdo en punto a crítica no puede tomarse, sin embargo, como prueba sin más de una identidad entre los contenidos afirmativos de las dos filosofías dinamistas. Aquí ya las cosas cambian, y por muy leibniziano que resulte el biranismo no se puede menospreciar el alcance de sus reformas.

Una de ellas salta a la vista, después de cuanto llevamos dicho. La experiencia del esfuerzo encierra en su seno una dualidad irreductible entre fuerza activa y resistencia muscular. La soledad de cada una de las mónadas, su carencia en absoluto de ventanas por la que asomarse a lo que está -

fuera de ellas, o dicho con el obligado término técnico, el idealismo leibniziano, queda a radice descartado. A esto va ligada una segunda diferencia de no menor envergadura. En efecto, el esfuerzo es en esencia una relación causativa, en la que el ejercicio de la voluntad va acompañado siempre de la producción de un efecto presente en forma de sentimiento relativo a la resistencia vencida. Pero sostener la realidad de la causalidad equivale, ciertamente, a rechazar de plano la doctrina de la armonía preestablecida, tan característica de Leibniz. Nada de que el alma y el cuerpo puedan funcionar como dos relojes que, puestos en hora a la vez, coincidirán ya para siempre uno con otro en un desenvolvolvimiento paralelo; hay una real y efectiva interacción entre ambos, - una conexión operativa y dinámica cuya manifestación primaria es justamente el hecho primitivo del esfuerzo.

Evidencia^{da} la divergencia, tiene uno derecho entonces - a preguntar qué razones pueden quedar en pie para seguir hablando de proximidad entre las dos doctrinas, pues que la disparidad no podría ser más radical. ¿Diríamos que un cuchillo se asemeja a otro objeto, caracterizado por carecer en absoluto de mango y de hoja ? Evitemos la respuesta. Imaginemos, para seguir con este ejemplo, que proyectamos el - cuchillo real sobre un papel y obtenemos su figura sobre el plano; ni por el mango lo podemos sostener, ni con su hoja - es posible trocear nada. Sin embargo, entre ambos hay una - posibilidad de coordinación punto por punto, siguiendo el - esquema de sus figuras respectivas. Bien, pues algo así sucede con el leibnizianismo de Maine de Biran.

Leibniz ha construido una asombrosa, una formidable -
ontología. Según él mismo confesara en alguna ocasión, ya -
desde los tiempos de una recién estrenada juventud daba vuel-
tas al asunto de si debía o no reformarse el concepto reci-
bido de sustancia, en sus paseos por los alrededores de Leip-
zig. Como dice Maine de Biran con toda razón, la metafísica
o ciencia de los principios constituyó para el genial ale-
mán " le commencement, la fin et le but de toute sa vie in-
tellectuelle " ³⁵. Pues bien, de lo que en las reformas bira-
nianas se trataría es cosa harto sencilla: trasladar esos -
hallazgos metafísicos al plano de la psicología, proyectar-
aquellos conceptos sobre la experiencia del hecho primitivo.
La interpretación que ofrece Henri Gouhier me parece suma-
mente adecuada: Maine de Biran ha procurado desenvolver la-
inédita posibilidad de ver lo que habría pensado Leibniz -
" si Leibniz avait été psychologue ... " ³⁶. Todo está, pues,
tomado, " a otro nivel ".

No se piense tan sólo en una conveniencia terminológi-
ca, en una utilidad conceptual, como si el manejo de las -
expresiones que se encuentran en la Monadología o la Teodi-
cea de aquel resultara más ventajoso que el empleo de otras
distintas. Hay por debajo de esta " proyección " una razón-
de orden estrictamente filosófico. No vamos a entrar a exa-
minarla, pero la apuntaremos siquiera: la ciencia de los -
principios es ciencia de realidad, y el principio que a su-
vez es plena realidad, concreción absoluta, individualidad-
completa, es justamente el hecho primitivo. Con menos pala-
bras, y utilizando las que nuestro filósofo escribiera a -
propósito de otra cuestión, " la métaphysique doit donc se-

fonder sur la psychologie " ³⁷ . Como la cosa es grave, volveremos sobre ella al final de este capítulo. Aquí nos basta con mostrar por dónde iban las reformas que consideraba oportuno hacer Maine de Biran en el pensamiento de Leibniz.

Si en el esfuerzo no tenemos uno de aquellos átomos - formales, que consistían en fuerza, impulso o vis , que eran autárquicos e independientes y, como tales sustancias ; si en el esfuerzo, pues, no se nos presenta la mónada leibniziana, ¿ habremos de reconocer, ya de una vez, su condición insustancial ? Ni con Descartes ni con Leibniz parece la cosa tener remedio ...

Y sin embargo, creo que Maine de Biran fué de bien distinta opinión. Empleo una fórmula deliberadamente vaga porque no quiero dar la impresión de que en su obra hay todo - un pedazo de teoría acabada, completamente rematada, sobre este punto. Y me atrevería a creer que ello se debe a la peculiar situación de crisis en que hubo de encontrarse al final de su vida, filosóficamente hablando. Pero antes de que tratemos de todo esto, bueno será reconstruir las ideas biranianas en torno a la sustancia.

Creo que la clave radica en estas palabras del ensayo sobre Leibniz, el último de sus escritos de los que cabe - asegurar que su forma y redacción es ' definitiva ' : " L'afforde est la même partout et ne peut différer que par les-degrés " , y añade pocas líneas más abajo: " Le principe de Leibnitz fournit, seul, une réponse directe et vraie, soit qu'on l'applique à l'objet dans le sens de Descartes, soit qu'on le rapporte au sujet de la pensée, séparé, ou se séparant lui-même par l'acte de réflexion, de toute modification

accidentelle, de tout ce qui n'est pas moi, Dans ce rapport au sujet, la tendance, même virtuelle, ou la force non exercée, non déterminée (énergie, pouvoir moyen entre la simple faculté et l'acte), est ce qui constitue le propre fondement de notre être, ce qui reste quand tout change ou passe. Ici sont les limites de l'analyse réflexive; un pas de plus, - c'est l'absolu, l'être universel (Dieu ou l'un de ses attributs). Quant à l'objet, l'analyse du composé donne un résultat tout pareil. Otez toutes les qualités sous lesquelles le même tout concret se représente successivement ou à la fois à divers sens externes ; reste encore la force non-moi en vertu de laquelle l'objet résiste à l'effort voulu, le limite, le détermine, et régit contre notre force propre, autant que celle-ci agit pour le surmonter " ³⁸ . Texto untanto largo, que valía sin embargo tener presente en su integridad.

Aquí tenemos el leibnizianismo reformado en todo su esplendor, en su plena efectividad . El dinamismo ontológico se ha proyectado con toda pulcritud sobre el plano de la conciencia psicológica, tal y como ésta aparece a la luz de la reflexión sobre el hecho primitivo. Apliquemos sobre esas palabras una lente de aproximación.

Ante todo, una primera tesis: la reflexión no se mueve en lo absoluto, aunque sí a un paso del mismo. ¿ Significa esto que no trasciende de lo puramente fenoménico ? - Entonces no se entiende lo que Maine de Biran quiere decir cuando, por otro lado, mantiene la idea de que nuestro fondo, el fondo de nuestro ser nada menos, consiste en fuerza. ¿ O es que quiere sugerir la existencia de tres niveles de

realidad ? En tal caso tendríamos: primero, el puro fenómeno, es decir, un hecho cualquiera ; segundo, el fondo del ser del yo ; tercero, la sustancia, lo independiente y autosuficiente, sin relación con nada . ¿ Es así ?

Otra cuestión, acerca del yo. No habla en el texto de éste como fuerza actual, enfrentada con la resistencia, sino como tendencia, virtualidad, fuerza no ejercida. ¿ Y qué es una fuerza virtual ? ¿ Qué es una fuerza que no se esfuerza ? Se dice aquí que se trata del sujeto en cuanto se abstrae de todas las modificaciones; ya vimos que, empleando términos kantianos, a Maine de Biran le parecía más adecuado decir del yo " abstrahens " que " abstractus ", puesto - que es él mismo, el yo quien con su actividad se separa de todo, desatiende todo para fijarse en sí. Pero, ¿ es el yo-abstrayente una fuerza virtual ?

Aún habría que preguntarse por una tercera faceta del tema, y quizá la más grave de todas. ¿ Se puede aceptar el principio mismo de que se parte ? ¿ Es posible sostener que todas las fuerzas son iguales ? Llevamos la pregunta hasta el final, y consideramos el hecho primitivo que Maine de Biran reconoce y acepta. Descrito una y cien veces como la - oposición de dos fuerzas, del yo como energía hiperorgánica y de la inercia muscular como resistencia, ahora es el momento de aprovechar los análisis anteriores y presionar, - con ellos, el principio en cuestión: ¿ es inessential a una fuerza la orientación o dirección ? Sabido es que los físicos hablan de magnitudes escalares y magnitudes vectoriales; las primeras quedan determinadas mediante una cantidad, un número, en tanto que las segundas necesitan no sólo una pre

cisión cuantitativa sino también otra de dirección y sentido. Para emplear el principio que formula , Maine de Biran tiene que prescindir de toda consideración vectorial, pero con ello ¿ no pierde el carácter más radical del hecho de conciencia, esto es, su condición de antítesis u oposición entre fuerzas ?

Semejantes cuestiones no puede resolverse si no es a través de una inquisición en torno al hecho primitivo, - apoyo y fundamento del biranismo, para tratar de descubrir en él la idea que conlleva, bien que de modo implícito, - acerca de lo que sea la realidad. Tomado, no ya como hecho psicológico, sino como verdadera experiencia metafísica, es como conviene que lo enfrentamos ahora.

La experiencia metafísica fundamental

No conviene que compliquemos las cosas más de lo que están ellas ya, de por sí. La palabra metafísica tiene la virtud de enredar los pensamientos, si no se toma la precaución de dejar bien sentadas unas cuantas ideas por delante. Maine de Biran lo sabía por experiencia, de modo que se apresuró a obrar en consecuencia.

¿ Se toma por metafísica la ciencia " qui considère les êtres sous leurs relations les plus générales, c'est-à-dire qui sont communes à tous et inséparables de toutes les idées que nous formons des choses et de nous-mêmes, comme l'être, la substance, la cause ou la force, la nombre , l'espace, le temps, etc. " ³⁹ . Pues de acuerdo, y adelante ¿ Es, según quieren otros, " la science des faits généraux

constants et primitifs " ⁴⁰ ? ¿ O es la que se cifra a " ces-
notions ou idées premières et directrices que le sujet pen-
sant tire de son propre fonds " ⁴¹ ? En cualquiera de esos-
casos, Maine de Biran no dudará en emplear el adjetivo me-
tafísico para llamar así al hecho primitivo. ¿ Cuáles son-
sus razones ?.

En la dualidad fundamental, en que inseparablemente-
coexisten una resistencia y la fuerza del sujeto, se esta-
blece una distinción que la reflexión puede aprehender, de
modo que quede destacado uno de los dos términos. En esa -
coexistencia y relación dinámica, como hemos visto en las -
páginas anteriores, consiste el hecho de conciencia, un sa
ber del yo con lo otro que él, el objeto, la resistencia.

El yo, como fuerza activa, existe como tal yo en y -
por el acto de esfuerzo, lo que equivale a decir que exis-
te como un yo en y por el hecho de conciencia. De modo que,
hablando del yo, Maine de Biran dirá que " l'existence est
donc identifiée avec la science, ou plutôt avec la cons -
cience " ⁴²

Existir el yo es conocerse, y conocerse es existir.
Identificación, por tanto, que radicaliza el cogito carte-
siano en una dirección muy precisa : en cuanto la existen-
cia del sujeto consiste en una actividad que es numérica -
mente la misma que aquella en que estriba el conocimiento.
No es, pues, que para pensar se requiera como condición ne
cesaria la existencia, y por tanto quepa inferir ésta a -
partir del pensamiento, sino que ambos conceptos, en verdad,
son dos expresiones del mismo hecho. Y la existencia de -

que en principio se trata, claro, es de carácter estrictamente subjetiva, en la forma de " existir para mí ".

Dicho lo cual, se impone destacar un rasgo que Maine de Biran alcanzó a percibir con particular finura, y que - es éste : la existencia " para mí" de mí mismo implica o - exhibe su condición de realidad. Este punto me parece importante, y de gran consecuencia . Con frecuencia se ha contrapuesto lo real a lo fingido, a lo imaginado o a lo puramente soñado. Se ha pensado en la posibilidad de que toda la vida fuera sueño, es decir, una fantasmagoría que envolvería al sujeto sin que éste se diera cuenta de la irrealidad en que se hallaba sumido. Pues bien, ese yo que se da cuenta de sí mismo se aprehende y capta como real, como realidad en el sentido fuerte de la palabra, esto es, como algo que es independiente de sí mismo. En dos palabras: que no se crea a sí mismo, sino que se encuentra ya puesto.

En efecto, el yo se apercibe de sí como viniendo del pasado, como instalado en una temporalidad de la que desconoce sus primeros momentos,: el hombre - escribe en el Journal⁴³ - " aperçoit même son existence, non comme créée par l'acte même d'aperception mais comme la continuité d'une existence durable, dont les premiers termes ont été inaperçus " . De modo que al hallarse a sí mismo, tropieza consigo como con algo que ya existía antes de que fijara una atención reflexiva sobre el propio sujeto.

Pero además, en segundo lugar, el yo se descubre como no estando en su mano seguir siendo lo que es ni tampoco comenzar a serlo. Cité la frase anteriormente, y la repito ahora: " le moi n'est pas en ton propre pouvoir " ⁴⁴. El yo es para

sí mismo dato en cuanto se encuentra dado irrevocablemente, inevitablemente, aunque sea tan solo para tratar por cualquier medio de suprimirse o aniquillarse, faenas que dan por supuesto y cobran sentido desde un primigenio, original estar puesto, o lo que es lo mismo desde una implantación en la realidad.

De todo lo cual hay que concluir que el acto de apercepción en que el yo se conoce o aprehende es, para decirlo con términos apropiados, un acto de conocimiento real, en cuanto el sujeto se manifiesta a sí mismo como realidad- y no sueño, fantasmagoría o imaginación. Y su propia realidad, presencionalizada en el esfuerzo consciente, es algo dinámico y operante: es una fuerza, que se enfrenta y vence una résistencia. En cuanto está vertida sobre ésta, sobre sus variables y cambiantes términos, se mueve dentro de un orden fenoménico constituido por los hechos plurales, sucesivos que forman la trama de la vida consciente. Esta misma sucesividad, sin embargo, remite sin escape posible a un término permanente, para el cual tiene realidad la variación de fenómenos, de modo que la experiencia del yo actual, tal y como se muestra hic et nunc frente a un objeto concreto, compleja una segunda experiencia, reflexiva de la mismidad o identidad del yo, cuyo alcance metafísico es muy otro.

" Le moi se manifiesta d'abord à lui-même phénomène - lément dans un mode effet où il se sent et s'aperçoit cause permanente identique, et c'est cette permanence, cette identité de la force qui lui donne la valeur nouménale qu'elle a primitivement dans la conscience, de telle^{sort} que les deux - termes, savoir le moi phénoménal et l'être, la force absolue

de l'âme, ou le moi nouménal, se réduisent à un seul terme"⁴⁵
Los términos biranianos parecen claros: el yo de cada acto- tiene un valor fenoménico, pero el yo idéntico que subyace- a toda la serie, confiriéndola unidad y coherencia es ya - nouménico por su permanencia e identidad. Fenómeno, pues, -- ha acabado por significar variable o mudadizo; nómeno, en estricto paralelismo, equivaldrá a permanente, durable. En- cualquier caso, el texto parece sugerir el carácter inferi- do o deducido del segundo, en cuanto se le ve primero como- invariable, y luego se le reconoce, por invariable, la con- dición noumenal. Y esto lo escribe Maine de Biran en agosto de 1823, a menos de un año ya de su muerte.

Otros textos, sin embargo, apuntan una solución algo- distinta. No es tanto la permanencia del yo lo que sobresa- le, sino su originariedad, o si se quiere, su independencia. La fuerza que actúa, identificada una y cien veces por Maine de Biran con la voluntad, es principio de sus actos ; no - re-acciona sino que acciona, no se limita a responder sino- que inicia por sí los efectos suyos. Ahora bien, tal y como Pfänder hace notar, y ya recordamos antes, la voluntad que- opera siguiendo una predeterminación, un fin proyectado, - encierra en su seno tanto la seguridad de poder realizar - lo pensado como la de que, de no ejecutarlo, quedará irreme- diablemente sin efecto. El yo se muestra ahora, pues, no - tanto como una fuerza sino como " le sentiment d'un pouvoir,⁴⁶ d'une force virtuelle ". En este punto se cruza con la - reflexión biraniana la concepción de Leibniz: la fuerza en- que la mónada consiste " actum quendam sive entelékheian con- tinet et conatum involvit"⁴⁷ = No es una entidad 'en -

potencia' en el sentido aristotélico de no estar, todavía, realizada, sino que conlleva una peculiar actualidad, la - del conatum o tendencia, como fuerza germinal e incoada aun que todavía no desarrollada. Pero como resulta que el despliegue de semejante incoación es lo que da lugar al fenómeno concreto, al acto voluntario determinado, y la tendencia puede tener como productos suyos tanto la existencia como - la no existencia del efecto, el yo tendencial, que es a un tiempo permanente e idéntico, se encuentra situado por encima de los fenómenos estrictamente tales.

La novedad de esta segunda interpretación no necesita ser subrayada. No se llega a la concepción del yo nouménico bajo la forma de una inferencia nacida de algunos atributos suyos, como en el caso anterior ocurría al tomar por punto de partida la permanencia o invariabilidad. Lo que más bien sucede es que el yo mismo e idéntico de cada cual no se deja reducir a mero fenómeno porque está puesto velis nolis, - por encima de todo fenómeno; y en tal caso, su particular - situación no es fruto de ningún tipo de razonamiento sino - que es algo inmediatamente dado, vivido por él con el solo ejercicio de la reflexión sobre el esfuerzo. A ese yo hiperfenoménico es a lo que llama Maine de Biran " le fonds même de notre être permanent et identique " ⁴⁸.

Tengamos presentes todos los datos de la cuestión. Al tener conciencia de mi realidad personal en el acto del esfuerzo, descubro mi yoidad en relación a una resistencia y actuante sobre ella como una fuerza. El yo fenoménico, pues, es fuerza. Por encima de los fenómenos, unificándolos a todos, pero sobre todo determinándolos, se halla el yo que he

mos llamado nouménico, durable, idéntico, permanente, tendencial, que parece consistir en poder, y que se manifiesta a la abstracción reflexiva bajo forma de un yo abstrahens-activamente operante. El término de su actividad, frente al cual existe, es la resistencia general orgánica, esa que cobra relieve cuando los ojos se abren en la tiniebla, y el oído se agusa en medio del silencio, según las expresiones ⁴⁹ biranianas más sobresalientes. Ahora bien, no hay dos yo-uno como fenómeno y otro como nómeno; no es que el segundo sea algo así como causa o soporte del primero; lo que sucede es, para expresarnos de algún modo, que la misma fuerza, la única fuerza de que se trata, aparece como tendencia indeterminada en el plano de lo nouménico y se muestra concreta y plenamente actual en modo fenoménico. Es decir, la conciencia de mi realidad manifiesta y patentiza la existencia de una fuerza que aparece actualizada en un primer grado frente a la inercia general del organismo, constituyendo así el hecho primitivo, y reactualizada en un segundo grado ante las oposiciones de lo que solemos llamar objetos particulares. La realidad del yo, por tanto, dejada a un lado esa dualidad modal que ofrece, es la de un poder enérgico que produce ciertos fenómenos, los actos voluntarios, y que ^{es} esencialmente idéntico cualquiera que sea el grado en que se halle desplegado. ⁵⁰ Y entonces Maine de Biran concluye: " ce que le sujet pensant est ainsi pour lui-même, au regard de sa conscience il l' est absolument, ou en soi " ⁵¹. El yo ^{es} en sí - justamente lo que es para sí; y como si se adelantara a responder a Sartre tomándose más de un siglo de ventaja, añade estas palabras: Lo que es absolutamente o en sí lo es - " aux Jeux de Dieu, qui ne peut le voir autre qu'il n' est,

ni le juger passif, lorsqu'il est ou se reconnaît actif et libre " ⁵². Pues el acto de apercepción no nos crea, ni nos hace ser; se limita a reconocer lo que, querámoslo o no, realmente somos. Con otras palabras: de la realidad del yo no hay otro testimonio sino el que el yo se da a sí mismo. En cuanto es testimonio, conocimiento, o como se lo quiera ahora llamar, es algo relativo; pero en cuanto se refiere solo a sí mismo no depende de nada, y es invariable, permanente e idéntico por debajo de las variaciones temporales fenoménicas, Maine de Biran reconoce a la par su condición de absoluto: " Le phénomène et la réalité, l'être et le paraître coïncident donc dans la conscience du moi, identique avec le sentiment immédiat de la force, ou de la cause, qui opère par le vouloir " ⁵³.

Nos hallamos en uno de los puntos cruciales del biranismo, forzoso es decirlo. El esfuerzo por compaginar " fenómeno y realidad, ser y parecer " es y ha sido el núcleo más hondo del quehacer filosófico a través de los siglos. No ~~habrá~~ falta ahora recordar la historia del problema, de Tales de Mileto a David Hume, para entender a nuestro hombre. Fenómeno y parecer, como términos contrapuestos a realidad y ser, indican suficientemente el conflicto que pretendía resolver. Desde la conciencia todo se revela como fenoménico y aparente : ¿ y real ? , se dirá : pues como es bien cierto que por mucho que piense en algo, ello no hace que sea o goce de realidad independiente y suya, tendré que concluir que respecto de todas las cosas, " la science n'emporte point avec elle l'existence, et viceversa " ⁵⁴. Pero esa afirmación no hace mella sobre el yo, para el cual conocerse es -

existir y existir, conocerse ⁵⁵. Lo que ocurre entonces es que llegamos a una realidad que parece ser absoluta y relativa a la vez, y esto, para poder aceptarlo, ha de mostrarse primero como no contradictorio, como permeable a la intelección.

A mi juicio, el problema solo tiene una solución legítima, a la que Maine de Biran no acabó de llegar. Intentemos primero pensarla, para superponerle luego la resolución que él le dió.

Lo firme, lo indudable, es la relación entre el yo y el objeto resistente en el acto del esfuerzo, que es, con su dualidad, el acto mismo de conciencia. El esfuerzo, como ya hemos visto, posee los caracteres de permanencia, de identidad e inmediatez, de modo que en él coinciden la apariencia y la realidad, el ser y el parecer. Es una relación, sí pero es primaria y originaria, de suerte que incluso los términos que lo integran son como tales términos posteriores a la conexión. Con todo rigor, hay que decir que el yo es yo en el acto del esfuerzo, y porque hay tal esfuerzo; mientras que del lado de la resistencia, se ha de repetir lo mismo: es tal y como es por y en su vínculo con aquel en el esfuerzo. Todo lo conocido, pensado, imaginado, todo esto es porque de una u otra manera se asocia o se anuncia en el esfuerzo que es lo que primariamente hay.

Reconocido lo cual, no había sino dar un paso más y decir: el esfuerzo es la realidad absoluta; todo lo demás, yo y cuerpo incluidos, son realidades derivadas. Si en vez de la palabra "esfuerzo" ponemos otros términos más adecuados, "la vida humana" o "la existencia", advertiremos al punto hacia dónde iba la meditación biraniana que

analizamos. Iba, en una marcha que parecía incontenible, - hacia lo que en nuestros días han llegado a ver con claridad Ortega en España y Heidegger en Alemania.

Si se quiere seguir empleando una terminología venerable, pensemos en lo que Aristóteles llamó sustancia. Es ésta, como se recordará, aquello que tiene realidad en sí y no en otro, razón por la cual no se predica de nada y en cambio de ella se dicen los accidentes; al ser ensí, está separada (khoristé), solitaria (moné), y guarda o contiene en su seno una riqueza que la permite seguir siendo lo que ya era, esencia o ousía. Pues bien, no hay duda de que, de aplicar a algo un concepto semejante sin restarle un ápice del contenido que encierra, habría que proyectarlo tan solo sobre el esfuerzo biraniano - y sus homólogos actuales .

¿ Se piensa en el yo , en el momento de egoidad quedando complicado en la relación consciente ? Pues ya en la pregunta se ha evidenciado su dependencia, su " estar en otro y no en sí ", en la forma concreta de ser el yo del - esfuerzo. ¿ Se quiere pensar en el cuerpo, en las cosas, - en los objetos ? Pues todo esto tiene realidad si y solo si se manifiesta como resistencia en el esfuerzo. Y si se pretende hablar de lo que serían las sustancias en sí mismas, no se ha salido del mismo sino que, pensando en y por el esfuerzo se trata de determinar lo que habría en el caso de desaparecer éste.

Maine de Biran hubiera tenido que afirmar que lo único " en sí", lo verdaderamente sustancial, es el hecho primitivo que había descubierto. Estuvo, a mi juicio, a punto

de verlo cuando se planteó el tema de la identidad personal. Allí hemos mostrado cómo alcanzó a darse cuenta de que los términos que entraban en la relación originaria, el yo en forma de fuerza y el cuerpo en razón de resistencia, no podían ser por separado fuente o fundamento de la misma. El esfuerzo es el mismo, decíamos, a una primera vista, cuando sus dos polos eran los mismos; pero una más atenta consideración le llevaba al fin a reconocer que no hay ni puede haber mismidad originaria en algo que por sí es ya derivado. Un yo que fuera yo tanto con cuerpo como sin él, y una corporeidad que no variase con o sin adscripción a un yo, podrían valer como garantía de la identidad de su compuesto. Pero Maine de Biran ya veía que el hombre, el yo encarnado, que es antítesis inevitable, es primariamente unidad, en que indivisiblemente se dan el yo activo y la resistencia frente a él. Por eso la identidad o mismidad se había de atribuir a la " relation originelle et permanente " ⁵⁶, en que consiste la persona. Le faltó dar el paso de declararla " en sí ".

Hubiera tenido que llegar hasta ahí, pero no lo hizo. Y conviene entender sus motivos, para acabar de comprender su obra.

Cuando Maine de Biran descubrió la estructura del hecho primitivo, puso al fin en luz que la realidad humana es complicada o conlleva en su esencia la realidad de lo que no es ella misma. He citado repetidas veces un texto que me parece capital : " les deux mondes nous sont donnés ainsi - en liaison intime dans le fait primitif d'existence, savoir - le monde intérieur, le moi comme la force qui veut et produit

l'effort, le monde extérieur comme l'objet qui résiste sans que nous puissions les connaître autrement que sous cette relation fondamentale, jamais en eux-mêmes; il faut s'arrêter là"⁵⁷. Vuelvo una y otra vez a recurrir a él porque me parece que encierra la más acabada expresión de lo que el biranismo puede significar, desde la perspectiva del pensamiento de nuestro tiempo.

Sin embargo, si nos fijamos bien, salta a la vista un particular desequilibrio estilístico en su redacción. A ' mundo exterior ' , ' objeto ' ' resiste ' , correspondería en estricto paralelismo una tréflida que fuera ' mundo interior ' , moi , - y ' actúa ' . No ocurre tal cosa: al hablar de este moi , - Maine de Biran se extiende y pasa a hablar del querer (vouloir) y del efecto suyo que es el effort . Y precisamente por ahí me parece que se esclarece un tanto el particular giro que imprimió a su descubrimiento. Ante el hecho primitivo, destacó no tanto su absolutismo sino su carácter causativo, la inmediatez con que en él se da la conexión entre causa y efecto como una producción positiva de éste último - y, por tanto, la esencial divergencia de la psicología respecto de las ciencias naturales. En vez de percatarse de que el modo del esfuerzo es resultado a una de la fuerza y de la resistencia, que por tanto lo originario es la compleción del sujeto y objeto, su atención recayó sobre ese tipo primigenio y sobresaliente de actividad que es el querer, la volición. En tercera página del Essai sur les fondements de la psychologie ya dice que lo que había alcanzado a concebir es que la mera pasividad no da origen a la conciencia - ni a la personalidad, sino que " toute connaissance, y compris

celle du moi, ne pouvait commencer qu'à l'exercice d'une activité hypersensible et hyperorganique, c'est-à-dire au premier acte de vouloir, à l'effort ou encore au mouvement non pas senti, mais ^{voulu} et opéré par une force qui est en dehors de la sensation et supérieure à elle " ⁵⁸.

Semejante orientación no podía conducirle sino a destacar, cada vez más y con mayor relieve, en vez de la coexistencia, la prioridad del yo sobre el efecto ; en vez de coetaneidad de sujeto y objeto, la última originariedad de aquel. Pues en cierto modo, Maine de Biran se había enfrentado subrepticamente con una opción que, a mi juicio, nunca habría de resolver.

Se trata de lo siguiente. El hecho primitivo encierra una dualidad, como ya hemos repetido mil veces. Antes de su existencia, no hay ni objeto ni yo. Este se constituye como tal en esa experiencia originaria. Pero una vez que se identifica actividad con voluntad resulta forzoso pensar que ese esfuerzo primigenio es producto del yo, a la vez que se mantiene que éste existe por el esfuerzo. En menos palabras: - Maine de Biran se veía arrastrado a sostener una de estas dos tesis: " el hecho primitivo es producto del yo ", y " el yo está dado en el hecho primitivo ". La prioridad de la causa sobre su efecto, o la prioridad de la relación sobre sus dos polos, ahí se plantea el dilema. En la encrucijada, está el biranismo; en el segundo camino, las filosofías de la existencia y la razón vital.

Al reconocer en el hecho primitivo la estructura general de la personalidad y de la ciencia, su atención recayó sobre la conexión, según he dicho hace un momento. Si ello -

le impidió considerar la relación como absoluta, o mejor, como la realidad primaria y original, le hizo en cambio transparente y manifiesto el carácter intencional del conocimiento, con su irreductible dualidad entre sujeto y objeto.

Como, en segundo lugar, Maine de Biran iba a tomar ese hecho en la perspectiva de la volición, esa dualidad fuerza-resistencia había de dejar paso a la distinción entre yo-causa y modificación objetivada-efecto, tal y como acontece en cualquier movimiento una vez vencida la inercia muscular. De esta suerte, la dualidad de la conciencia aparece forzosamente como el resultado de una efectiva actividad del sujeto, - en que éste realiza la objetivación del objeto o término del conocimiento, para decirlo con expresión pleonástica.

Objetivar es separar algo del yo. Y la primera forma - de separarlo es producirlos: objetivación se debe entender - primordialmente como causación. En este caso, el modelo básico es, sin duda, la causación producida por el yo de cualquier movimiento. ¿ Pero qué sucede entonces ? . Lo hemos visto con detalle en las páginas precedentes : sucede que esos efectos o modificaciones son separadas de la fuerza del yo, y en una dirección muy evidente, a saber, como cambios temporales o - variaciones mientras permanece idéntica la fuerza productora. En la causación, Maine de Biran subraya la perdurabilidad de la causa activa al lado de la fugacidad o inestabilidad de - lo producido. De modo que la objetivación de las modificaciones producidas por el yo conduce al establecimiento de la identidad personal bajo modo de lo que Maine de Biran llama y con su fórmula he recogido en este estudio, " le durable de l' - existence " .

Todo eso vale a la hora de hablar de los efectos. Pero por otro lado, el yo también es capaz de saberse a sí mismo-; más aún, sólo sabe lo mudable y lo fugaz, lo efectuado, si se está autoconociendo. Ello quiere decir que una objetivación causal como la que terminamos de describir implica por fuerza una segunda objetivación, aquella en que el yo es objeto-para sí mismo. Es el caso del sujeto que hace abstracción de todo, que se convierte en objeto de reflexión para sí mismo. ¿Qué tipo de separación o desdoblamiento puede ayudar a entender semejante proceso ?

Aquí no hay modificación pasajera que valga; aquí tan-sólo se halla una actividad, que puede reactualizarse en sus procesos productivos pero que, precisamente por hallarse colocada por encima de éstos y no estar unívocamente determinada a realizar uno con exclusión de los otros, es decir, por ser actividad libre, consiste en lo que hemos llamado - un poder , o con más rigor, en " le sentiment d'un pouvoir, d'une force virtuelle "⁵⁹ . En esto y no otra cosa estriba - lo que antes llamábamos el fondo de nuestro ser.

Cuando conocemos ese fondo, ese poder, no hay duda de que tiene que estar el yo conocedor distanciado de algún modo de la fuerza virtual o del sentimiento que hemos objetivado. Todo conocimiento, no se olvide, se hace sólo " par - une antithèse "⁶⁰ . Pero en este caso, la antítesis tiene lugar consigo mismo, y no por vía de causación; ¿ por cuál entonces ?.

Se trata aquí de un " fait primitif du sens intime, - mode sui generis "⁶¹ , como no deja él mismo de reconocer. Por un lado, hay que contar con su permanencia, su continui

dad ya señalada; por otro, hay que subrayar el carácter -- de realidad de lo conocido, pues que no depende de mí el- que lo haya ni tampoco que sea como es: ni yo me constitu- yo a mí mismo, ni está en mi mano el ser fuerza libre o -- dejar de serlo. Se diría que no cabe otra solución sino -- decir que soy una fuerza libre, y en paz. Pero si se hace eso, desaparece la paz, Fuerza libre, en efecto, es mi -- atributo, mi condición, mi ser en una palabra. Luego lo -- que en ese hecho está dado es mi modo de ser. Tomada esa- expresión con el mayor rigor, Maine de Biran convendrá -- entonces en que la objetivación de que se trata es la del modo a su soporte o sustrato: la del modo a la sustancia . ! Ya salió, al fin, la sustancia !.

Antes de seguir adelante, quiero hacer un inciso. La explicación que va en estas páginas pretende desentrañar -- hasta la raíz un texto que conviene presentar. En los Rap- ports des sciences naturelles avec la psychologie, y en su introducción, el autor presenta lo que llama " quelques dé- finitions essentielles ", todo lo contrario de una ocurren- cia ocasional. La primera definición versa sobre el carác- ter de hecho propio de todo lo apercibido o sentido; la se- gunda, que el hecho es relación entre sujeto y objeto; la- tercera, que el objeto es algo separado de " lo durable " - del yo ; y la cuarta en fin, que es la que ahora me intere- sa. Dice así: " IV. -- Une modification ne peut se distinguer- du moi et s'objectiver par rapport à lui, qu'en se référant soit à un sujet permanent d'inhérence , si elle est constan- te et fixe, soit à une cause productive, si elle est varia- ble et passagère. Il n'y a de fait actuellement perçu par --

un sens ou encore par notre esprit, que nous l'une ou l'autre, si ce n'est sous l'une ou l'autre de des deux relations essentielles et primordiales : de l'effet à sa cause productive, du mode ou de la qualité à son sujet d'inhérence⁶² " .

Del efecto a la causa, del modo al sujeto. Pero es bien claro que el sujeto de inherencia con que nos enfrentamos ahí es la sustancia tomada como hypokeímenon, como sustrato de las modificaciones y de los modos, en pura línea cartesiana, pero con una rectificación conveniente hasta permitir albergar en su seno una fuerza o actividad como atributo suyo capaz de expresarla o manifestarla, donde se muestra el influjo leibniciano. De ahí que junto a una sustancia " matérielle, étendue et passive " haya de hacer lugar en su sistema a esta otra " substance active ou ...-force absolue "⁶³ .

Es a mi juicio muy importante esta noción biraniana- porque con ella, en cierto sentido, se salva al tiempo que se formaliza una idea que ya alcanzó a pensar la filosofía griega, y que llegó a concebirla justamente porque es la realidad misma la que hace valer sus derechos en ese punto. " El Ser en los griegos - ha escrito Ortega, en sentido coincidente al que años atrás expusiera Zubiri - ... consiste, permítaseme la expresión, en estar haciendo su esencia, en estarla ejecutando. Este lado del Ser -frente al de su-estatismo- aparece oficialmente formulado en la idea aristotélica del Ser como actualidad : energía ón, el Ente como operante. 'Ser' es la primordial y más auténtica operación. "Ser caballo" no es sólo presentar al hombre la forma

visible 'caballo' , sino estarla siendo desde dentro, estar-haciendo o sosteniendo en el ámbito ontológico su 'caballidad'; en suma; ser caballo es 'caballear' ". Ahora bien, esto es lo que me parece que ha comprendido Maine de Biran. Cuando el - yo se le presenta como una fuerza permanente, en ese sentido- en que él emplea la expresión de "durable", y lo considera - como atributo de un cierto algo que sea permanente y duradero per se, está yendo más allá de la subjetualidad como una-mera función lógica, la de ser aquello de lo cual se dice algo, para verla como un núcleo efectivo de consistencia o rea-lidad que perdura y como tal se muestra.

El moi permanente y durable es pues un atributo de una sustancia, y ésta Maine de Biran la llama alma, âme. Pero ni siquiera la expresión 'atributo', llegados al punto en que - nos hallamos, dice con suficiente fuerza lo que él trata de-declarar. El mismo lo ha escrito: " le sens intime de notre-individualité n' est point un attribut ou prédicat de l'âme ; c'est l'âme se sentant ou s'approuvant elle-même dans l'ac-tion qui lui est essentielle, et elle ne pourrait être dénuée de ce sens intime sans cesser d' être ; donc il n' y a pas - lieu à faire une précision entre ce prétendu attribut et le - sujet" 65 . No es atributo, pues, porque no es algo que sepa-rado o aislado in mente vaya luego a decirse de un sujeto; - no acontece semejante conocimiento primariamente en forma ju-dicativa, sino como un sentimiento en que el yo se halla y se reconoce en una suerte de autoexperiencia ; y siempre, no se olvide, en el seno de una dualidad frente a un objeto que - no es él, y que va cambiando, mientras él perdura. El alma, según todo esto, se expresa y se manifiesta en forma de moi-

Pero eso quiere decir que no resulta accesible más que como moi, y por ende, que lo absoluto está dado tan solo bajo - la forma relativa.

Entiendo perfectamente que lo que termino de escribir resulta paradójico. Siento confesar que no es sino la traducción de una aparente paradoja que de su puño y letra estampó Maine de Biran en unas " notes sur l'évangile de Saint Jean": " On ne peut chercher et trouver ce qui est dans l'âme ou ce qu'est l'âme elle-même autrement que par la conscience ou - l'aperception interne de ce qui est dans le moi ou le moi - lui-même ... En étudiant le moi par l'observation ou l'expérience interne, nous avons déjà connu l'âme: l' être pensant, l'absolu, est donné dans le relatif."⁶⁶

De todas formas, creo que a la altura en que nos encontramos será posible evitar todo escándalo para dejar paso a la comprensión de lo que su autor quería dar a entender con semejantes palabras. Me parece incluso factible rehacer los pasos de su pensamiento, en una forma que no se encuentra - en sus obras pero que hace resaltar su coherencia.

Tómese, en efecto, la relación primaria y causativa - del " effort ". Hay un fenómeno efecto producido por el fenómeno " yo ", que es su causa. Aquel aparece fundándose en el " yo ", y ya está. Supóngase una segunda modificación, - presente al " yo " y que éste no ha originado. Se habrá de distinguir en ella, de una parte, lo que tiene de modificación o de fenómeno; de otra, lo que le hace ser segunda. Por fenómeno, es en apariencia igual al caso primero, pero no - se puede atribuir al yo como su efecto, y entonces nuestro yo lo refiere a una causa ajena; por segundo, manifiesta su

inclusión dentro de un orden durativo que sólo el "yo", el mismo yo en los dos hechos, puede fundar. Ahí está la experiencia de su identidad. Pero conste, es un "fenómeno", sentimiento de fuerza o como se le quiera llamar. Ahora bien, mientras las "apariencias objetivas" se explicaban perfectamente por su atribución a una causa de donde surgían, la "apariencia yo" no se deja apresar bajo forma de efecto, no se funda en nada, antes al contrario es ella causante - y originante de otros fenómenos. Ni el yo se hace a sí mismo, no es causa sui, ni se destruye a sí mismo: se reconoce como fuerza activa y nada más. No procede, en cuanto yo, ni de los objetos, a los cuales está enfrentado, ni de sí mismo: es real, es independiente (recuérdese aquí a Descartes), es vis activa (recuérdese ahora a Leibniz), es ... sustancial. No es sustancia, como absoluto sin relación a nada: el yo es absoluto referido a la resistencia. No sale de ésta, no deriva del no-yo; tampoco pone la resistencia, no pone al no-yo. Ambos están previamente compuestos: hay que afirmar la relatividad de su existencia a la vez - que el absolutismo de su consistencia. El "yo" es precisamente un absoluto dado en lo relativo, lo absoluto "existencializado" o "vivificado". Cuando luego el pensamiento toma este dato, y se pregunte por lo que ocurra al absoluto tomado en absoluto, fuera de la relación, Maine de Biran habrá de decir que eso es ya salirse del hecho de conciencia, del conocimiento stricto sensu: ahí entra ese particular saber que llama creencia. Lo veremos enseguida.

Nos habíamos preguntado, páginas atrás, si el hecho-primitivo era estrictamente una relación entre fenómenos.-

Tenemos ya la respuesta entre las manos. Maine de Biran ha visto con claridad que hay en esa relación un momento o un carácter de absolutismo, que lo absoluto está dado. Pero — por tomarla en el sesgo de la causalidad, ha ido derivando hacia una sustancialización del "yo", consciente siempre de su insuficiente independencia al tener que hallarse — siempre referido al no-yo. Y si esto ha tenido como consecuencia una minuciosa detención sobre su peculiaridad, real, tal y como se muestra a una reflexión analítica, en cambio su filosofía queda menguada en radicalidad última, y no ha explotado íntegramente lo que en el descubrimiento del hecho primitivo la metafísica de nuestro tiempo es capaz de reconocer.

Porque de esto se trata, al fin y al cabo, de una experiencia metafísica en la cual se hace presente lo real, — sea la realidad mía o la de todo cuanto se me manifiesta — en la conciencia. Racionalistas y empiristas, que se preocupaban del ser y de la sustancia; sensualistas afanosos de razonar según los hechos indudables y ciertos; idealistas — de orientación kantiana, atentos a esa categorización de — lo dado, que al decir biraniano saca al sujeto de su propio fondo; todas las líneas metafísicas parecían converger en el pensamiento del meditador de Grateloup. Al cabo podría — ponerse fin a las disputas entre escuelas, que tan escandalosas resultan. Sobre todo, a esa larga polémica entre racionalistas y empiristas a cuenta de si ciertas ideas fundamentales venían o no de la experiencia. ¿La sustancia, — la causa, son bienes innatos de nuestro espíritu? ¿Son generalizaciones decantadas poco a poco a partir de la expe-

perencia ? Interminable discusión, Locke contra Leibniz, - Leibniz contra Locke, que se hubiera resuelto tan fácilmente con un poco de rigor en la observación ... ¿ Que se originan en la experiencia ? De acuerdo, pero de la experiencia íntima, de aquella que se da originariamente al sentido íntimo y reflexivo, del yo sustancial y causante en el acto del esfuerzo. ¿ Que no derivan del trato repetido con los objetos ? Igualmente de acuerdo, pues que el yo del esfuerzo no es nunca cosa, ni objeto, sino sujeto que se sabe a sí mismo. Descartes había puesto los problemas verdaderos sobre el tapete, era el auténtico padre de la metafísica⁶⁷, pero el análisis de la subjetividad que hicieran empiristas y sensualistas, al cabo, venía a rendir su fruto entrando en ese último hallazgo intelectual que Stapfer llamara " leibnizianismo reformado ".

Maine de Biran entendía haber justificado así todos esos objetos de que trata la metafísica, al reducirlos a - un origen universal a la par que individual: al hecho primitivo de la existencia. Individual, pues que en él se constituye el yo como un absoluto; universal, puesto que al cabo ser hombre es estar constituido en antítesis permanente, en aquella estructura radical y originaria. Y en una oposición no estática sino operativa y funcional, en que la constitución estructural primaria determina un conjunto de leyes que son inherentes a su actividad y que permanecen de modo estable, más allá de las diferencias accidentales de época,⁶⁸ tiempo o nivel de civilización .

En el hecho primitivo está dada la conexión de dos - fuerzas reales, que están realmente diferenciadas y enfrentadas. Mientras nos atemos a ese plano, podemos hablar de-

lo que efectivamente se halla en la conciencia, y el resultado es un conjunto de conocimientos. Pero también nos es inherente o natural el considerar cada término por separado, aislado de la relación, como un absoluto tomado en sí mismo. Entonces alcanza el hombre a pensar la causa, la sustancia, y todo un mundo de entidades absolutas que no se dan al conocimiento pero que la mente piensa y reconoce, yendo más allá de las fronteras de lo que en la conciencia se muestra. La indagación psicológica deslinda lo que efectivamente se sabe o se conoce de aquello que tan solo va como suposición o creencia, pero al justificar esta creencia pone precisamente el fundamento y la legitimidad de ese mundo de absolutos en que el hombre cree moverse, actuar, vivir en suma. ¿ Por qué se ha de creer ? ¿ Y en qué se cree ? Finalmente, ¿ en qué creía Maine de Biran, personalmente ? Tratemos de verlo.

Notas al capítulo V

- 1 J. Ortega , La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva, Emecé, Buenos Aires, 1958; ap. 18, p. 167
- 2 O. VIII, 280 ; Apercep. 209, n.933; O.VII, 325; O.VIII, 16
- 3 O. X. 46
- 4 Exist. 35
- 5 Gouhier, C. M. B. 200 ss.
- 6 Exist., 30
- 7 O. X, 79
- 8 J. Marías, Biografía de la filosofía, Emecé, Buenos Aires, 1954, p. 74 y también su Introducción a la filosofía, Revista de Occidente, Madrid, 1947, p. 298-299.
- 9 O. X, 287 n.1
- 10 Décomp. II, 24-25
- 11 E. Husserl, Erfahrung und Urteil, Hambourg, 1948, y H. - Bergson, (Essai sur les données ...), en Oeuvres, P. U. F., Paris, 1959, p. 67
- 12 O. X, 86
- 13 O. XIV, 97
- 14 V. por ej., O. X, 130-131
- 15 J. II, 194
- 16 Descartes, Méditations métaphysiques, (Med. VI), Vrin, Paris, 1953, p. 73
- 17 Idem, Principia philosophiae, I, 51-52; cit. en J. Marías, Ensayos de teoría, Barna, Barcelona, 1954, p.234
- 18 Idem, Rép.II Objections; cit. ibidem, p. 233
- 19 Idem, Principia philosophiae; cit. ibidem, p.234

- 20 J. Marías, Biografía de la filosofía, ed. cit., p.222
- 21 Ibidem, p. 224
- 22 Leibniz, " De primae philosophiae emendatione et de notio
ne substantiae "; cit. Marías, ibidem, p. 225; cit. también
un largo fragmento en O. XI, 447 ss. en la " Exposition-
de la doctrine philosophique de Leibnitz".
- 23 Leibniz, Monadología, tesis 18
- 24 O. X, 134
- 25 J. Ortega, ¿ Qué es filosofía ?, Revista de Occidente, Ma
drid, 1958, lecc. IX, p. 200 ss.
- 26 J. I, 235-236
- 27 O. XI, 456
- 28 Exist., 35; ofr. O. X. 136
- 29 O. XIV, 69
- 30 O.XIV, 47-48
- 31 O.XIV, 54-55
- 32 Mayjonade, Pensées ..., p. 251 (carta de 18-23 sept.1820)
- 33 O.XIV, 63
- 34 Décomp. I, 92
- 35 O.XI, 436
- 36 Gouhier, O. M. B, 296-310
- 37 J. II, 200
- 38 O. XI, 458-459
- 39 O.VIII, 48
- 40 O.VIII, 49
- 41 Ibidem.
- 42 Exist., 31
- 43 J. II, 195
- 44 J. II, 342

- 45 J. II, 387-388
- 46 O. XI, 275 n.1
- 47 Leibniz, " De primae philosophiae emendatione ...";cit.Ma
rías, o.cit., 225.
- 48 Cfr. J. I. 167
- 49 O.X, 275
- 50 J. II, 388
- 51 O, XI, 457
- 52 Ibidem
- 53 O. XIV, 273
- 54 Exist., 40
- 55 Ibidem,
- 56 O. VIII, 245
- 57 Exist., 21
- 58 O.VIII, 3
- 59 O. XI, 275 h.1
- 60 O.VIII, 29 n.1
- 61 O.VIII, 19 n.
- 62 O. X, 47
- 63 O. XI, 273
- 64 J. Ortega, La idea de principio..., ed.cit., 338;ofr.X.
Zubiri, Naturaleza, Historia, Dios, E. Nacional, 5ªed. -
Madrid, 1963,p. 176, 220, 413 ss.
- 65 O. XI, 294
- 66 O. XIV, 422
- 67 Décomp. I, 90; J. II, 43
- 68 O. X, 92

C A P I T U L O VI

CREENCIA Y ABSOLUTO

La actitud natural

Es sobradamente notorio el hecho de que la filosofía ha mostrado siempre poseer una vertiente de paradoja, por la cual se enfrenta con el tópico, el sentir y decir comunes, las famas y prestigios recibidos, todo ese complejo de fenómenos que los griegos llamaban dóxa¹. Con hondura envuelta en gracejo, Ortega ha advertido alguna vez que la misión del ' pensador ' consiste en tener " ideas propias" opuestas a las demás; para repetir lugares comunes, sobra tan gran título. La conocida sentencia de Fichte, según la cual filosofar es propiamente no vivir, y vivir es no filosofar, radicaliza al máximo la distancia que separa al hombre reflexivo de los espíritus ingenuos y sin doblez.

Va ahí envuelto un problema de primera magnitud, que no se puede ignorar. No se teoriza porque sí, sino porque el mundo, la vida, la experiencia resultan problemáticos y obligan a averiguar a qué carta ha de quedarse uno, a qué hay que atenerse. Lo que ocurre es que cuando se ha descubierto la " carta verdadera ", tan sólo se ha recorrido la mitad del camino ; falta entonces por explicar la existencia del resto - de la baraja y comprobar la eficacia y solidez de nuestra solución. Al hombre reflexivo no le basta con entenderse a sí mismo, necesita por el contrario comprender al ingenuo inclu

so mejor de lo que éste lo hace. Nunca el filósofo ha podido hacer suyo el sentencioso " yo me entiendo y bailo solo " sino que ha dialogado y disputado hasta atravesar la barrera de la cicuta, como Sócrates.

Viene todo esto a cuento del hecho de que una reflexión que se hace firme en la subjetividad, en la conciencia, resulta siempre paradójica frente a la actitud natural e ingenua que confía a ciegas en la realidad de las cosas exteriores. La duda metódica se halla en los antípodas de la vida cotidiana, y esto hay que sostenerlo enérgicamente, - aun cuando no esté uno dispuesto a aceptar con Kierkegaard o Unamuno que la razón y la vida tienen por destino fatal- una lucha permanente e insoluble. Pero si la paradoja existe, y es inútil negarla, es también cierto que una filosofía semejante debe acabar por dar razón del hecho de esa ingenua aceptación de lo exterior, si es que realmente quiere comprender esa misma subjetividad o conciencia dentro de - la cual se ha hecho fuerte.

Porque hay que decir que se trata de un hecho, de un dato con el que hay que contar. Maine de Biran lo reconoce con toda formalidad, : mientras hablamos, pensamos o disputamos, estamos convencidos de hacerlo a propósito de cosas, que existen por sí y aparte del sujeto. " L' esprit de l' - homme, qui ne peut connaître, ni concevoir rien que sous - certaines relations, aspire toujours à l' absolu et à l' in - conditionnel. On a beau dire qu' il ^{qu' il} faut s' arrête, là où il ne peut plus définir, où les termes de relation lui manquent, qu' il ne peut aller au delà d' un premier sentiment indéfi -

nissable; malgré vous, il tendra toujours, et par sa nature même, à concevoir ou du moins à nommer le sujet qui éprouve ce sentiment ou la cause qui le produit, car le sentiment - n' est pas une chose, un être, et c'est la chose, l'être - qu'il cherche et dont il est nécessaire à croire la réalité, hors des phénomènes ou avant" ². De modo que es una inco^oble tendencia natural la que nos empuja a ir más allá de los fenómenos, tomándolos al fin y al cabo por lo que no son. - Diríase, pues, que es nuestra misma naturaleza la que pone cuanto de su mano está para mantenernos en el engaño más absoluto. ¿ Cómo es esto posible ?.

Se recordará que también Descartes hubo de hacer frente a la misma cuestión. Encerrado dentro de su conciencia, - con todas sus ideas, sólo estaba seguro de su propia existencia; pero no podía por menos de reconocer en aquellos - pensamientos e imágenes que se le ofrecían una cierta exigencia o pretensión de objetividad. Y de todos es sabido que - la resolución cartesiana de la dificultad consistió en dar un rodeo trascendente, cuyo primer paso le condujo a afirmar la existencia de Dios, para luego confiar en la validez de las ideas, fundándose en que el Ser perfecto no puede permitir que vivamos engañados. Dios, que es el creador, es por esencia también el verificador.

Maine de Biran convino con " el padre de la metafísica " en la preeminencia del punto de partida de la conciencia, pero no le siguió en los pasos posteriores, sino que - tomó su propio rumbo. Rumbo, por cierto, no enteramente fácil de desentrañar, en razón de su complejidad.

¿ Pero no se hallan contenidos en el hecho primitivo - todos los elementos necesarios para efectuar el salto de - los fenómenos a las sustancias ?, se dirá, y con motivo, - tras lo que va dicho en el capítulo precedente. En cierto - modo, sí, claro, pero también en cierto modo, no. Veamos.

La solución más cómoda y sencilla parece que habría - de ser ésta : en la dualidad original de la conciencia nos - movemos entre fenómenos; descubrimos la condición suprafenomenica o sustancial del yo ; inducimos de ahí la idea de sustancia ; la agregamos a la apariencia objetiva que tenemos - enfrente, y ya está ahí el mundo de sustancias del que, al - parecer, siempre nos estamos ocupando. ¿ Pero acaso un conocimiento actual de un objeto cualquiera incluye positivamente todos esos pasos ? Entonces resultaría que, en principio, la realidad de ese objeto no estaría presente sino al cabo - de un razonamiento, y hasta que lo hubiéramos efectuado nos rodearían unas fantasmagorías acerca de las que no podríamos ni afirmar ni negar su entidad. La cual está en desacuerdo - absoluto con la totalidad de nuestra experiencia.

Se impone, pues, tomar otro camino, con dirección genética y no reflexiva, que nos permita comprender cómo puede el hombre llegar a encontrarse instalado en esa aceptación inmediata de la realidad de cuanto le rodea. Ello nos daría algo así como la formación psicológica de Santo Tomás, el Apóstol y no el doctor medieval, claro, el que se negaba a creer sin antes ver.

Para Maine de Biran, como antes pensara Gracián, primero se nace hombre, y luego se llega a ser persona. El es-

fuerzo voluntario, donde se constituye el yo como tal, ha -
ido precedido de toda una época dominada por el instinto, -
que daba luego paso a una situación de transición regida por
la espontaneidad. La voluntad no viene de la voluntad, sino
de lo involuntario, como en su momento mostramos.

Para hacerse cargo de esa infancia personal, de la con
ciencia en sus primeros tiempos, resulta imprescindible no-
soltar de las manos varios hilos, que si bien me parecen an
dar algo sueltos en los escritos biranianos, no debían de -
estarlo tanto en su pensamiento.

Hay primero que contar con el hecho primitivo, no fal-
taría más. Pero para subrayar ahora la inmediatez de lo re-
sistente, que pone delante del yo el primer pilar de la ob-
jetividad. Después, sobre la actividad primaria del esfuer-
zo comienza a destacarse el lado pasivo del sujeto, por la-
intervención fundamentalísima de la habituación. En efecto,
vivir es sentir, es recibir alteraciones del contorno, que-
modifican la situación dinámica del esfuerzo; todas ellas -
en principio podrían englobarse bajo el nombre de "afeccio-
nes", pero bien pronto algunas de estas, por efecto del há-
bito, pierden el carácter afectivo o excitativo, quedando -
tan solo su materia de representación fenoménica³: Maine de
Biran las llama "intuiciones" = Esa materia se muestra ya
como dimensionada o, si se prefiere, como especializada; en
la visión nunca es presente un punto sino una multitud, un-
conjunto, y otro tanto sucede con las impresiones del tacto
activo, obtenidas por una presión acompañada de movimiento.
Por lo que hace a la visión, ante sus fenómenos el yo "ne

peut que se distinguer ... témoin passif de ce qui se passe ou se représente ", y esa intuición que en aquellos va encerrada " il la reçoit pour ainsi dire toute formée " ⁴. A lo- que añade esta interesante anotación : " C' est ainsi que - les fantômes qui apparaissent dans l' obscurité de la nuit - et toutes ces images confuses, bizarres et disparates, qui - se combinent en mille manières lorsque nous laissons errer - notre imagination, prennent quelquefois la consistance des - objets réels aux regards du moi " ⁵. De modo que cuando el - yo es testigo pasivo de las apariencias que le muestran es- tas , realzan su independencia del sujeto, y con ello, su - realidad. Súmese a todo esto el influjo del tacto, que apre- hende una resistencia ligada a una superficie. El resultado es que la causa de la resistencia, vivida como un cierto no- yo, se reviste al decir de Maine de Biran " d' une forme sen- sible ", y como núcleo catalizador condensa o agrupa en tor- no a sí " toutes les sensations non affectives, pour former - notre idée composée des corps extérieurs, substantiels et - permanents quant à la force de résistance, multiples et va- riables quant aux modes que l' expérience de chaque sens asso- cie au groupe objectif " ⁶. De ahí procede la unidad y la - pluralidad del mundo en que nos parece vivir. Si todo se re- dujera a resistencia e impenetrabilidad, advierte lleno de - buen sentido este psicólogo extraordinario, el yo encontra- ría ante sí una absoluta unidad tal y como el spinozismo pro- clama; si se poseyeran tan solo las intuiciones objetivas, - privado el sujeto del tacto, nuestra concepción del mundo ja- más habría remontado el plano de un fenomenismo igualmente -

absoluto. Nada de esto sucede : al converger las dos direcciones de la objetividad el resultado es un mundo de cosas, unificado por la resistencia y diversificado por las cualidades segundas.

En la explicación precedente, sin duda ninguna, el acento se coloca sobre todo en el lado del objeto. Diríase que, a partir del hecho primitivo entendido como una estricta correlación de sus dos elementos, vendría a producirse una emancipación del término resistente, una particular secesión que daría como resultado su independencia aparente. El proceso debe completarse con una segunda emancipación, - en estricto paralelo con aquella, cuyo protagonista es el yo.

Es cierto que en el esfuerzo ya está vivida la distinción que le aísla al yo de cuanto le ofrece resistencia. Maine de Biran reconoce, sin embargo, que con ello la cosa no ha hecho sino empezar. El esfuerzo nos proporciona, si se quiere, el sentimiento de nuestra unidad, de la causalidad propia, de nuestra duración; pero a este nivel nos hallamos bien lejos de la claridad y distinción que es patrimonio de las ideas. Diríase que nuestra unicidad está en el acto de esfuerzo como fundamento in re de la individualidad que de sí mismo alcanza a conocer el yo, individualidad entonces no ya solo in re, sino in mente, pensada con toda explicitud. Cuantas veces se habla de hecho primitivo se lo toma en una forma esquemática y abstracta que parece sustantivarlo, y que a la vez le aleja de la experiencia inmediata y cotidiana. De ello se percató con gran finura nue

tro autor : todas esos caracteres que en aquel se descubren - unidad, fuerza, causación, duración- van " confondus, déguisés sous la variété des impressions sensibles qui les - obscurcissent ou les altèrent par leur mélange " ⁷ ; por- eso es necesaria la reflexión, esfuerzo que sólo unos pocos lle- van a cabo. Es más, veía tan claro ese ocultamiento del es- fuerzo en la conciencia normal del hombre adulto que en un- cierto punto llegó a permitir que su pluma le traicionara . " Si l' être moteur et pensant était réduit au sens de l' effort - escribe Maine de Biran- il aurait l'aperception- interne de tous les mouvements déterminés par la même volon- té une qui les effectue. Il pourrait être dit les réfléchir, puis que, dans la libre répétition de ces mouvements, et en faisant abstraction des effets de l'habitude, il aurait la- connaissance du pouvoir ou de la cause qui les effectue. - Mais ce n'est là qu'une hypothèse abstraite à laquelle il - est pourtant nécessaire de remonter pour trouver l'origine- de nos premières idées d'existence, de cause, etc." ⁸

De modo que ahora nos encontramos con que el hecho pri- mitivo " puro " no es un hecho, sino a lo más " une hypothèse abstraite ". La cosa es bien grave ; se recordará que ya hi- cimos notar en las páginas precedentes este mismo problema- del biranismo, al advertir que el cuerpo no puede tomarse - como objeto stricto sensu de todos nuestros conocimientos. Es evidente, sin embargo, que Maine de Biran creyó obviar - las dificultades haciendo intervenir en este punto el hábito, tal y como en el texto ahora citado muestra de nuevo. La re- petición del esfuerzo, en efecto, hace que se difumine sin-

remedio su manifestación. Remedio éste que, bien mirado, tiene también sus peligros; el más inmediato y evidente, el que se produzca la indistinción entre yo y resistencia de suerte que el hecho primitivo acabe por desaparecer.

Aquí interviene la finura analítica que la naturaleza le regalara sin tasa con un acierto que puede resultar discutible a última hora pero que, en cualquier caso, es de maestro. Descubre que el esfuerzo, la volición, se materializa - por decirlo así a la conciencia a través de un sentido que no vacila en llamar " le sens de la conscience, ... de l'entendement " ⁹ ; a través del oído.

Entre las páginas de psicología que ha escrito Maine de Biran pocas habrá tan apasionantes y agudas como las que exponen esta cuestión en el Essai sur les fondements de la psychologie . No voy a resumirlas, sino a utilizarlas en cuanto sirven a nuestro propósito actual. La tesis central es ésta : a través de los fenómenos auditivos tiene lugar el desgajamiento pleno del yo, germinalmente diferenciado en el sentimiento del esfuerzo.

Un niño llora o gruñe, impulsado por el dolor o el bienestar orgánico que le invade : es el plano de los sonidos - intuitivos. Pero en un cierto momento, empieza a abandonarlo : " Ce passage, si important et si peu remarqué, commence à être franchi aussitôt que l'enfant transforme les cris interjectifs en signes de réclame. Alors il est une personne individuelle, et il a une intention, une volonté qui s'exprime ou se manifeste au dehors. Alors aussi il commence à s'imiter lui-même, c'est-à-dire à répéter volontairement les -

sons que l'organe vocal avait produits d'abord par l'impulsion de l'instinct sensitif, et puis par un effet de la motilité spontanée. Il dispose des perceptions de l'ouïe comme de l'effort et des mouvements vocaux; il est ou se sent cause de ses perceptions, comme il est^{ou} se sent cause de ses mouvements. L'activité qui produit immédiatement les uns se réfléchit dans^{les} autres; l'individu qui émet le son et s'écoute, a la perception redoublée de son activité. Dans la libre répétition des actes que sa volonté détermine, il a la conscience du pouvoir qui les exécute, il aperçoit la cause dans son effet et l'effet dans la cause: il a le sentiment distinct des deux termes de ce rapport fondamental, en un mot il réfléchit¹⁰"

De esta suerte, los sonidos emitidos sirven de puente entre la actividad y la pasividad del sujeto; son, por un lado, - productos suyos, y como tales poseen toda la entidad de una volición; por otra parte, recobran inmediatamente sobre la - sensibilidad, dando corporeidad material al efecto de su actividad; se trata, pues, de "actes de vouloir sensibilisés"¹¹

Ahí esta la obra de ese sentido del entendimiento: se distingue la causa del efecto, se vive la causación, se adquiere - el sentimiento de poderío sobre los fenómenos producidos por el yo. El sujeto se recorta, por decirlo así, de todo lo demás. Por eso, en el mismo acto en que se hallan "les véritables racines du langage" se descubre el dominio sobre la - acción, moralidad, y la aparición del propósito o intención,¹² la inteligencia.

Al menos, eso es lo que creía Maine de Biran. El proceso culmina en el momento en que los sonidos dejan de ser simples efectos de la actividad personal para re-

vestir el carácter formal de signos mediante los cuales se apela a las otras personas. Entonces hay intención (intention) y expresión ; y al comprobar la influencia que ejerce sobre las otras personas adquiere " le sentiment d'une puissance morale " ¹³. Tenemos, pues, el esquema más elemental de un lenguaje en que convergen la expresión del estado íntimo del sujeto; la apelación a otro, por muy vago que se mejante otro resulte; y, lo que es muy problemático en sus primeros momentos, una representación o idea de lo que pide que se le haga. Ni que decir tiene que no se trata de que - Maine de Biran estuviera viendo lo que Bühler ha expuesto - magistralmente en años recientes ; es más, lo que a aquel - le interesaba destacar iba en dirección bastante diferente - a la que siguen las investigaciones en torno al lenguaje considerado en sí mismo; le importaba, antes que nada, notar - las repercusiones que ese hecho produce en el sujeto, recordándolo o reactualizándolo sobre el fondo del sentimiento - inefable de esfuerzo.

Con la posesión de signos, " les signes qui sont les-
instruments nécessaires de toute connaissance réelle " ¹⁴,
el proceso que llamábamos la emancipación del sujeto se ha verificado en toda su integridad. Pero también el lenguaje - permite un perfeccionamiento último a la paralela independencia de las resistencias que antes examinábamos. El tacto nos deparaba la presencia de resistencias absolutas, de impenetrabilidad total frente a nuestro cuerpo; la visualidad , muy principalmente, y los sentidos abiertos a las " intuiciones " aportaban cualidades segundas- color, forma, etc.

que se asocian a las fuerzas exteriores, y se constituyen -
en " autant de signes naturels qui servent à reconnaître cet
te identité de l'objet " ¹⁵. Pensamos así en un soporte o su-
jeto resistente, al cual le referimos como atributos esos -
signos que van con él ligados, y mediante la palabra confe-
rimos al objeto una absoluta individualidad no ya vivida si-
no pensada, explicitada en la conciencia. Nos movemos ya, al
fin, en el nivel de una mente moldeada por asociaciones y ha-
bituaciones y signos, tal y como se muestra en la generali-
dad de los hombres, instalados en la actitud irreflexiva, es-
pontánea, ingenua, natural, que así y de otras tantas mane-
ras se la suele denominar. A la concepción de los sujetos -
de atribución - tanto valdría decir, de las sustancias- se
ha llegado " par la voie de l'abstraction, jointe à la ré-
flexion, et aidée par les signes institués " ¹⁶: emancipación
del objeto, unido a la independencia reflexiva del sujeto,-
consolidada mediante los signos.

La experiencia consciente, repetida una y otra vez, -
es de una relación dinámica, de una tensión entre dos polos,
De esa acción se decantan unas ciertos principios propios y
específicos. Diríamos, pues, que no hay tan solo actividad,
sino unas ciertas formas o modos generales de conducirse -
aquella. En la medida en que un enunciado representa una -
pluralidad de comportamientos regulares y explicita esa re-
gularidad en cuanto tal merece ser tenido como principio o-
ley de aquellos. Pues bien, Maine de Biran ha hecho notar -
cómo de la vivencia del hecho primitivo derivan algunos prin-
cipios psicológicos fundamentales. Al final del Essai sur -

les fondements de la psychologie, bajo la rúbrica de " Déductions psychologiques ", incluye una serie de enunciados que considera intuitivos (intuitifs), y que considera " autant d'expressions différentes d' un même fait de conscience ". - Me interesan tan solo los tres últimos; dicen así : " Les impressions sous lesquelles je suis passif, ont une cause qui n'est pas moi, ou qui est hors de moi.- Toute qualité que je perçoit hors de moi a un sujet.- Tout mouvement qui commence a una cause "¹⁷ .

¿ Por qué el hombre sobrepasa el límite estricto de lo fenoménico ? ¿ Por qué irresistiblemente juzga de cosas, de sustancias como de algo independiente, absoluto ? Ahora está completa la respuesta. Es la actividad misma del hecho originario, es la estructura misma de la conciencia, es en fin la naturaleza humana, quien en su realidad efectiva y concreta condiciona y produce la actitud natural en el conocimiento. Soy activo, soy causa, soy sujeto: nos movemos en el ámbito estricto de la subjetividad ; pero soy pasivo, y entonces ni me entiendo ni entiendo nada si no es pensando en un sujeto- y una causa que no soy yo.

Y no es que haya ciertos principios aprendidos, en una explícita fórmula, que puede proyectar con fruto sobre el conjunto de mi experiencia para ordenarla o clarificarla. - En el acto mismo del esfuerzo, en que me constituyo como yo, está vivida, todo lo germinal y oscura que se quiera, la realidad sustancial propia y las del mundo exterior. Antes que teorías, son vivencias ; antes que leyes, configuraciones dinámicas. La realidad sustancial contenida en mi expe-

riencia no es producto de una inferencia intelectual ni - de un razonamiento reflexivo, sino la interpretación básica del hecho primitivo a la cual se llega viviendo, no pensando. Que lo pasivo tiene su origen fuera de mí, que un movimiento exige una causa y una cualidad, su sujeto, ni resultan por modo mecánico de ciertas asociaciones ni son generalizaciones de experiencia externa: son principios cuya verdad se halla en el interior del hombre y que la reflexión - confirma inexorablemente. Todas esas determinaciones ordenan un mundo de cosas, pensadas, mejor aún, vividas como algo in dependiente de mí cuya existencia acepto.

Hay, pues, " une face de l'esprit humain qui se trouve naturellement tournée vers la réalité absolue des choses ou des êtres " que es la creencia ¹⁸. Pero al lado del problema de la realidad absoluta de las cosas hay el de la realidad - de lo absoluto. Maine de Biran ha establecido como pieza - central de su pensamiento la causalidad, no como sucesión si no como efectiva producción del efecto por una fuerza expansiva y dominadora que es la causa. Tenía que acabar preguntándose, a propósito del yo y también de las cosas, si no habría tras todo ello una última causa, y si solo cabría pensarla, - o incluso sería accesible al hombre en alguna suerte de experiencia. Semejante pregunta envuelve la cuestión de la reali dad divina, tema central en la meditación biraniana de la úl tima época.

" A la recherche du Dieu perdu ... "

La anécdota es archifamosa. Después de publicar su Mé-

canique céleste, hubo Laplace de satisfacer la curiosidad de Napoleón, que le preguntaba por la acción de Dios sobre el cosmos : " -Sire, nous n'avons^{pas} besoin de cette hypothèse " , parece que fue la respuesta.

De la obra de Maine de Biran viene a desprenderse la afirmación contraria. Para dar razón cabal del hombre, para comprender la totalidad de su vida sin olvidar ninguna de sus manifestaciones, ha de tenerse en cuenta la realidad divina. Sin esta, el cuadro se queda inacabado, truncado y deficiente, no hay duda ninguna. Precisar, en cambio, con nitidez el volumen que ocupa, el lugar preciso que dentro del sistema - corresponde a la cuestión de Dios, es ya faena bien distinta y de nada fácil realización.

En 1857 Ernest Naville publicó un libro titulado " Maine de Biran, sa vie et ses pensées ". Por primera vez el público dispuso de una representación importante y significativa del Journal de nuestro filósofo. A la vista del cual, el padre Gratry , que estaba a punto de sacar a luz su tratado- De la connaissance de l'âme, escribió presto un " préface " a su obra comentando el acontecimiento filosófico del diario biraniano. " Nous voulons admirer - dice¹⁹ - comment, par la grâce de Dieu, un esprit droit, qui cherche avec sincérité, - aidé d'ailleurs par les secours qui entourent aujourd'hui - les hommes, peut, à partir des ténèbres philosophiques les plus épaisses, venir à la lumière et retrouver toutes les grandes bases de la philosophie chrétienne ". La imagen, una vez acuñada, circula de mano en mano: el converso, el hijo pródigo que regresa al hogar, el científico que termina por reconocer lo sobrenatural . Del cosmos en que Dios resultaba una

hipótesis innecesaria se pasa a un mundo con gracia, con oración, con Evangelio. Maine de Biran parecía convertirse en un testimonio más al servicio de la apologética.

Había, sin embargo, una dificultad no pequeña para manejarle como un puro argumento contra los racionalistas reacios a todo cuanto significara religiosidad. En ningún momento hay en su obra una invectiva, un ataque, un mal pensamiento acerca de la ciencia, de la investigación natural, de la razón. Por el contrario, una y otra vez repite que la razón es la facultad de lo absoluto, de lo eterno e inmutable. Pero por otro lado tampoco está demasiado claro el ascenso racional a Dios, la marcha intelectual que hacia El conduzca, y en cambio la dimensión religiosa de su espíritu, su clamor y su plegaria parece llenar toda la escena. Su religión, en una palabra, era en extremo personal, nada institucionalizada o eclesializada; su filosofía, desde las perspectivas de una teología natural, también parece dejar algo que desear, toda vez que Dios resultaría ser un objeto de creencia y no de ciencia. Era el suyo un caso difícil, y eso le salvó de andar entre las manos de los polemistas. De paso, complicó la vida a los biranistas que en el mundo son y han sido, y les dejó entre las manos un pequeño rompecabezas con que pasar los ratos.

¿Cuál es el lugar del problema de Dios en su filosofía?
¿Cuál el alcance de sus experiencias tal y como las hallamos en el Journal? Dos cuestiones a las que hay que tratar de hallar una respuesta aceptable,

A mi juicio, Maine de Biran se ha movido intelectualmente entre dos líneas, que cabe presentar en palabras suyas muy

distantes en el tiempo. En la meditación que escribiera con motivo de la muerte de su hermana, en 1793, se interroga así mismo: " Si Dieu n'est pas, pourquoi sommes-nous ? pourquoi y a-t-il quelque chose ?".²⁰ Y en el otro extremo, en la primavera de 1818, afirma en unos fragmentos acerca del fundamento de la moral y de la religión : " Aussitôt que Dieu est pensé,²¹ le monde est expliqué ". ¿ No es sorprendente la coherencia que, por lo que respecta a actitud, denuncian ambos textos ?.

Y el caso es que el primero de ellos entra perfectamente dentro del círculo de influencia rousseauniana que todos los investigadores han señalado como rasgo notorio de los trabajos iniciales de Maine de Biran. ¿ Será posible que, al cabo del tiempo, haya permanecido fiel a las enseñanzas del Vicario saboyano, a la religión natural del Emile de Rousseau ?

En los escritos de su juventud, Maine de Biran se declara agnóstico no solo respecto de la esencia sino incluso de la existencia de Dios. " Je ne sais rien, ni sur l'existence,²² ni sur la nature d'un souverain Etre ". Nada de demostraciones a priori ni a posteriori, nada de razonamientos ; cuando dice que " le sens intime nous fait voir Dieu dans l'ordre de l'univers "²³ recoge uno de los argumentos de Rousseau, la famosa prueba por el orden del mundo, y lo transforma de arriba abajo hasta convertirlo en una visión. En todo lo cual no hay contradicción; el saber científico que enlaza fenómenos y enuncia leyes no alcanza a este otro plano del sentimiento, que puede de un salto afirmar la realidad trascendente. El salto es inevitable, pero no le corresponde darlo a la razón, sino al corazón; será una evidencia moral la que se obtenga, pero nunca racional. También el meditador ginebrino había enseñado esta lección . Decía que el movimiento exige una pri-

mera causa, que el orden del cosmos implica una inteligencia que lo gobierne; pero todo ello siguiendo los dictados de una " lumière intérieure " ²⁴, que nos hace creer en la existencia de una voluntad omnipotente : " je le vois, ou plutôt je le sens ", pero Dios " se dérobe également à mes sens et à mon-entendement " ²⁵. El racionalismo de las pruebas se equilibra con esta apelación al sentimiento; si por el primero se tiene de a " cartesianizar " esta doctrina, por lo segundo se la - aproximaría ante todo a Pascal. Como dice Gouhier, " poéti-quement parfaite, la langue de la nouvelle doctrine - la del Vicario saboyano - est philosophiquement équivoque " ²⁶. Me-nos poéticos, pero igualmente insuficientes, los primeros escritos del meditador de Grateloup siguen las huellas de Rousseau en su orientación general, aunque no falten divergencias hondas. La principal, la convicción biraniana de que el ateismo no destruye la moralidad.

Es una grave cuestión que no hemos de desplegar aquí.- El caso es que Rousseau, como Voltaire, como la Enciclopedia, se hacen firmes en su teísmo para salvar la justicia y fundamentar la moral. Si el malvado triunfa y el justo parece - aplastado por las circunstancias , y además no hay otra vida, ¿ de que sirve la virtud ? ²⁷. De esta suerte, toda su teodicea acaba por ser una construcción eticista, cuyos últimos - ecos perviven en la obra de Kant. El joven Biran, por el contrario, independiza la moral del fundamento religioso. Razón, placer y dolor es cuanto necesita para su obra . Si actuar según la razón proporciona contentamiento, y no hacerlo ocasiona remordimientos y dolor, ¿ qué le faltará a la razón para-ser " législateur " ²⁸ ? Por eso su teodicea juvenil, si así ca

be llamarla, está libre de toda implicación moralista, y si ve a Dios como la Inteligencia suprema que gobierna el mundo, en ello no se envuelve interés práctico alguno. El sentido íntimo pide que el mundo tenga sentido, confía en que de hecho lo tiene; pero es justamente una confianza subjetiva, no una afirmación fundada en razones objetivas, no es una teoría, no es saber.

Ahora, lo que ^{decir} urge es que todos estos pensamientos de Maine de Biran no son su pensamiento, porque éste fragua mucho después de haber redactado esas páginas juveniles. Cuando ha descubierto el hecho primitivo, y ha elaborado toda una doctrina acerca del hombre y de lo real, ¿qué sigue pensando acerca del problema de Dios? Aquí comienzan nuestras dificultades reales.

Hay dos posibilidades a la mano. La primera de ellas, proyectar los habituales esquemas de la teodicea sobre los textos biranianos, a ver qué sucede. De forma escrupulosa y metódica lo ha realizado ya R. Vancourt en su estudio sobre la teoría del conocimiento de nuestro filósofo, cuyos resultados luego examinaremos. Pero esto tiene un inconveniente, y no pequeño: que Maine de Biran nunca se ocupó centralmente del tema. ¿Por qué?

Contestar esa pregunta equivale a apropiarse la segunda de las posibilidades a que hacía referencia. Se trataría en tal caso de repensar lo que Maine de Biran podía decir del problema, para procurar encajar así las esquirolas de doctrina que andan desparrramadas por sus escritos. Desde el punto de vista en que se había situado, ¿cómo podía verlo?

Todo cuanto entra en nuestro conocimiento lo hace a tí

tulo de hecho, y en forma de relación de un fenómeno con el yo. Según explica en los Rapports des sciences naturelles avec la psychologie, puede haber tres tipos de hechos : hechos exteriores, hechos interiores orgánicos y hecho primitivo de - sentido íntimo. De los primeros se ocupa la física, que prescinde en absoluto del sujeto ante quien estos se presentan - para atender tan sólo a las relaciones de orden y sucesión que entre sí guardan. La fisiología se centra sobre el segundo - orden de fenómenos ; prescinde del sujeto, y sólo le interesan las analogías y conexiones entre las manifestaciones de vida orgánica. Por último, la psicología es la ciencia del - hecho primitivo; ella sólo se preocupa del sujeto; proporciona por lo tanto la base sólida sobre la que puede luego el - investigador apoyarse para fundamentar sus conocimientos derivados, puesto que todos estos dan por sentada la conciencia, y con ella, el conocimiento, la realidad, el yo.

Lo común, pues, a todo conocimiento rigurosamente científico es que se mueve entre fenómenos, tomados como tales - fenómenos, sin pretender alcanzar en sí misma la realidad nouménica. Sólo, como ya sabemos, en el caso de la psicología - se descubre la condición sustancial del yo, pero ni siquiera entonces se aprehende una sustancia en cuanto tal. A esta - distinción se superpone otra que nos es bien conocida: la doble acepción en que es susceptible de emplearse la noción de causa, como principio en las manos de los investigadores de la naturaleza y como origen del esfuerzo en la reflexión íntima. Pues bien, la única causa que entra por derecho propio en el área del conocimiento es el yo; todas las demás caen - ya dentro del ámbito de la creencia, como una proyección ad-

extra de nuestra personal condición.

No ya Dios, entendido tradicionalmente como causa prima o como sustancia o ens a se, sino las causas segundas y los seres contingentes, los entes ab alio de que hablara la teodicea, quedan fuera del ámbito científico. No pueden ser sabidos, en acepción más estricta del vocablo, sino tan sólo creídos; no son término de demostración, sino de aceptación, de suposición o creencia. De aquí que la teodicea biraniana se salga de las líneas clásicas dentro de las cuales ha solido moverse este tipo de estudios, y no se deje reducir a esquemas generales. Por otro lado, resultaría perturbadora una aproximación al kantismo; aquí no se trata de que, para entender la voluntad de la persona libre y sui juris como una facultad con contenido u objeto real y no como algo vacío, sea preciso pensar en un bien supremo o summum bonum cuya realización implica una tarea infinita que solo Dios puede garantizar en el horizonte de una vida venidera; y no se trata de ello porque, para no dar sino una razón, - la voluntad biraniana, entendida como actividad de la fuerza hiperorgánica que actúa sobre la resistencia corpórea, poco o nada tiene que ver con la facultad de obrar por la representación de las leyes, según piensa Kant. Que ambos hayan colocado a Dios fuera del alcance de la ciencia, de sus afirmaciones al par que de sus negaciones, resulta claro; que el paralelo pueda extenderse más allá, es cosa más que dudosa.

Maine de Biran reconoce como fuente de toda evidencia al hecho primitivo. Y cuanto llega a asociarse a éste y a entrar, por tanto, en la conciencia del yo, lo hace a título

de fenómeno. Si la actividad del yo nos revela la efectividad de nuestro poder causativo, la pasividad nos fuerza a suponer o a creer en las causas ajenas. El salto a la creencia es una exigencia intelectual de nuestra mente, cuyas raíces psicológicas se han aclarado en páginas precedentes. Pero en todo caso se trata siempre de una efectiva metábasis-eis allo génos, de una relación entre términos heterogéneos - el fenómeno conocido, la causa creída - donde no cabe paso demostrativo alguno. Ahora bien, si en el orden fenoménico encontramos precisamente esto, es decir, un orden, una homogeneidad común por debajo de la plural diversidad que en él se muestra, y ello permite el establecimiento de conexiones a través de la comparación, de la analogía y la sucesión, tarea en que consiste la ciencia, otro tanto hay que decir del orden de los nóúmenos, o de las cosas, al que estamos abiertos inexorablemente por la creencia.

Y en primer lugar, hay que reconocer la unidad u homogeneidad que este segundo orden posee. Unidad que se origina ante todo en la naturaleza dinámica de la relación consciente. Si el yo es una fuerza, cuanto ante él se presenta es resistencia y, por tanto, fuerza también. Maine de Biran tiene siempre presente que de tomar el hecho de conciencia desde el punto de vista de la sustancia, a hacerlo desde la idea de causa, las consecuencias son contrarias de raíz. En el primer caso, el pensamiento se convierte en atributo de una cosa pensante de la que puede proceder cuanto en la conciencia se representa, pues ¿qué límites, qué fronteras cabrá asignarle a algo que desborda todo límite de experiencia ?

¿ Cómo poner separación entre ningún fenómeno, si la oposición entre acción y resistencia se torna irrelevante ? En Descartes se sientan las premisas del " idéalisme systématique " ²⁹, cuyo último resultado es el sistema panteísta de Spinoza. En cambio, al hacer de la causalidad la piedra de toque con que distinguir lo mío de lo otro o ajeno, y al reconocer la dualidad constitutiva del esfuerzo, la oposición entre el sujeto y el objeto, la apertura hacia un mundo de fuerzas operantes significa, eo ipso, el descubrimiento de todo un mundo: de una pluralidad de realidades, no en agregación o yuxtaposición sino en una compleja estructura que se constituye para el yo y ante el cual cobran consistencia, caracterizadas trascendentalmente por su condición dinámica. La interpretación causal de la realidad personal, a partir del hecho primitivo, descubre en el dinamismo el principio unificante, en la resistencia se le muestran las lindes entre el sujeto y todo lo demás, y en la conexión entre causa y efecto, evidente en el plano subjetivo, el principio que permite pensar la diversidad de fenómenos como resultado de una pluralidad de causas nouménicas, de las que no sabemos sino lo que creemos.

Por eso decía antes que la creencia nos abre a todo un mundo. No se llega sin más hasta las causas o las sustancias como último término de una indagación que arranque de lo estrictamente fenoménico. Más bien al revés, ocurre que el sujeto se mueve inmediata y naturalmente entre sustancias, al hallarse su espíritu instalado en la actitud ingenua y primaria a que le conduce todo un proceso cuya índole hemos

examinado ya, y luego, al aplicar la reflexión para descubrir la firmeza de lo que es por sí mismo indudable y evidente, - retrocede y distingue entre conocimiento y creencia, entre el ámbito de lo científico y el de la experiencia natural.

Ahora bien, sólo desde el nivel del mundo de la creencia tiene sentido una indagación de la realidad que es Dios; más entonces hay que comenzar por renunciar a cuanto tradicionalmente se llamaba una " demostración " o una " prueba"; toda vez que el punto de partida no puede ser aceptado como válido por la razón científica. Hay un texto biraniano que expresa inmejorablemente todo esto. Enfrentándose con Bonald, el gran tradicionalista, el escandalizado ante la diversidad de doctrinas, Maine de Biran defiende la coherencia de los distintos sistemas en torno a ciertos grandes temas, e interpreta las diferencias como resultado de puntos de vista desde los que se contemplan perspectivas originales pero convergentes. Y añade: " qu' important enfin à cette philosophie - une, la diversité et même l'inutilité des tentatives faites dans tous les temps pour résoudre des questions qui ne devaient pas être posées, ou pour prouver des vérités premières, immédiates, qui n'avaient pas besoin de preuves ? - comme si la réalité des existences à partir du moi, en remontant à Dieu, pouvait être l'objet du raisonnement et demandait à être prouvée. "³⁰

Así pues, primero, la existencia de las realidades no es término de razonamiento ni ha menester de prueba alguna; y ello, porque está establecida inmediatamente en el hecho-primitivo, donde como se recordará convergen dos mundos, el

interior y el exterior, o lo que es igual, el yo y los objetos. Pero además, segundo ; lo que se dice aquí de las sustancias hay que hacerlo extensivo a Dios. No se trata tanto de una " insuffisance " o " impuissance " del razonamiento para establecer con necesidad apodíctica la existencia de Dios, como piensa Vancourt³¹, cuanto de la distinción entre dos órdenes de lo real, lo fenoménico y lo nouménico, o lo trascendental y lo trascendente según diría el kantismo: conocimiento y creencia abren a dos mundos paralelos, cuya conexión precisa se descubre en la sustancialidad del yo, que participa de ambos, formalmente de aquél e incoativa o exigítivamente del último.

No es ningún atrevimiento el decir que Maine de Biran se halla aquí en la encrucijada de varios caminos cuyos destinos son bien dispares entre sí. De una parte, se puede procurar la asimilación de la creencia al conocimiento, hasta sostener la validez y legitimidad de un razonamiento que conduzca a la realidad de Dios desde el plano del absoluto en que aquella nos instala. Fué la vía que siguió el espiritualismo francés derivado del bicanismo a través de Victor-Cousin. En un libro tan representativo como Manual de filosofía de Emile Saisset se encuentra uno con que tras reconocer que " rigorosamente hablando, la existencia de Dios no podría probarse ...fundándose exclusivamente en los datos de la experiencia ", se aceptan como válidas las argumentaciones basadas en el orden del mundo y en el consentimiento unánime de la humanidad : " perfectamente legítimas con las reservas convenientes " es la encantadora fórmula que en él

se emplea ³². El segundo camino había de consistir en fundamentar el salto que la creencia representa, en el conjunto de una lógica que tuviera apertura a lo trascendente sin perder por ello su índole rigurosa y científica. Este es el lugar que cabe asignar al esfuerzo del P. Gratry por esclarecer la marcha del pensamiento cuando abandona el procedimiento fundado en la identidad - el silogismo- y de un punto de partida determinado asciende a algo que lo excede y rebasa : es la teoría de la dialéctica , que emplea para su despliegue la inducción. Gracias a esta lógica el P. Gratry, como ha expuesto con todo detalle Julián Marías, lleva a cabo una " restauración de la metafísica en el problema de Dios y de la persona " ³³. Y finalmente, era posible reducir lo que hemos llamado creencia al orden de la imaginación. - Kant previó el peligro, cuando mantuvo que la creencia - Glau ben- que nos lleva a admitir como verdadero lo trascendente o suprasensible no nos entrega al resultado de una simple - fabulación - Erdichtung - sino a algo que está fundado en - la índole de las cosas ³⁴. Pero la tentación era inmensa. El salto de la razón por encima de lo que está dado en la experiencia como un positum o dato es la obra de la imaginación, de una fantasía que empuja a ir más allá, siempre más allá, hacia las causas esenciales, ya sean las primeras o las finales, de los fenómenos que nos asombran. Es una actividad espontánea, que proyecta en el exterior " partout le type humain " ³⁵. Luego viene el desengaño, la renuncia a lo trascendente, la conformidad con lo puesto o positivo. Fue, claro - es, la dirección que emprendiera Auguste Comte.

Convenía obtener esta visión de conjunto para valorar con alguna precisión la actitud biraniana. El agnosticismo-positivista quedaba descartado por la apertura a la sustancialidad descubierta en el seno de la reflexión; pero igualmente había de evitar el apresuramiento del espiritualismo, lanzado a unas afirmaciones que enseguida tenía que recortar. La creencia no es un sentimiento, ni una explosión de subjetivismo incontrolable. Es la exigencia misma de la estructura de nuestra conciencia, cuando se la contempla desde el punto de vista correcto, que es el dinámico. Cuando se advierte, como lo ha hecho Maine de Biran, que la conexión sujeto-objeto consiste en actividad no solo se salva la homogeneidad de lo real y su riqueza plural, sino que se fundamenta la creencia en que espontánea y naturalmente vive el sujeto.

" Tout phénomène perçu ou senti comme effet suppose ou nécessite le sentiment ou la notion d'une cause productive qui le fait commencer. Je dis le sentiment si cette ^{cause} est moi ou la volonté même; je dis la notion et croyance si la cause est étrangère à la volonté ou non-moi . Dans le premier cas seulement, la relation peut être dite aperçue entre deux phénomènes internes ; dans le deuxième cas, elle est conçue ou crue entre un phénomène interne et un noumène extérieur, et les deux termes sont hétérogènes " ³⁶ . En estas líneas se condensa, a mi juicio, lo esencial. La heterogeneidad de la creencia frente a la homogeneidad del conocimiento, la aplicación 'trascendental' y 'trascendente' del principio de causalidad, y sobre todo, esa conexión entre creencia y conocimiento, que nos ofrece el fundamento de la primera, al entender

la en estricto paralelo con la doble vertiente del hecho de conciencia, sea que éste nos muestre nuestra actividad, sea que nos patentice la correlativa pasividad. Como lo activo- y lo pasivo, en unión indisoluble e inextricable, así se enlazan creencia y conocimiento, o conciencia ingenua y conciencia científica. No es que recortada la primera de modo-conveniente se alcance la segunda: ahí estaría desde el punto de vista del biranismo el error del positivismo. Ambas facultades, si se permite la expresión, son haz y enves, son paralelas e inclinables³⁷. La riqueza del espíritu humano, en definitiva, no tolera reducciones ni simplificaciones, y una teoría que pretenda describirlo con toda justeza deberá dar razón de todas sus facetas, por complejo que ello resulte. Entre el escepticismo que quiere probarlo todo y la credulidad supersticiosa que todo lo admite sin vacilación, "vient se placer la vraie philosophie qui prend l'esprit humain tel qu'il est, intégralement et sans mutilation. La philosophie, ou la science de la sagesse, fixe les limites de la raison et^{fait} la part des croyances"³⁸.

Una vez que se ha determinado el ámbito de la creencia y lo ha fundado sobre la estructura del hecho primitivo, tal y como acabamos de ver, Maine de Biran se mueve entre sustancias. Ahora hay que ver, aunque sea en forma muy breve, el camino de ascensión desde éstas a la Divinidad.

Ante todo, el eje de toda^{la} indagación se halla constituido por la causalidad. De nuestra pasividad cobra su fuerza la creencia, y por lo tanto se puede decir que "la notion de causalité est à la fois l'expression et la preuve des existences autres que la nôtre"³⁹. Pero importa ver con algún-

cuidado el empleo que de la misma hace en este asunto.

Primero, el yo se conoce a sí mismo como causa eficiente de los movimientos corpóreos que produce mediante el esfuerzo, modos relativos del sujeto encarnado en un cuerpo. - Pero, como ya hicimos notar anteriormente, el yo se encuentra a sí mismo en el esfuerzo como algo puesto en la existencia, como algo que se halla ya implantado en ella, y no como un-término o efecto de una causa anterior. Llámesele, con una-fórmula utilizada repetidas veces en este trabajo, un 'absoluto relativo' o dígase si se prefiere que el yo no se siente como efecto de nada, la cosa es clara : desde el punto de vista reflexivo que analiza el hecho primitivo el sujeto no puede tomarse como algo contingente sino como un ser necesario. Cuando se conoce a sí mismo, es que existe ; y no puede conocerse si no es qua existente, de modo que, en ese nivel radical de experiencia, no puede nunca conocerse como - no existente. Con otras palabras, a la luz del hecho primitivo el yo no puede concebirse como no ser, sino que incluye inexorablemente en sí la existencia. Ahora, una realidad que presenta semejante condición, de no poderse pensar como no existente, es justamente aquella que responde a la idea-de ser necesario y no contingente. Se viene a las mientes - el argumento famoso para alejar todo temor a la muerte: mientras tú estás, ella no ha llegado, y cuando al fin se presenta tú ya te has ido ... Mientras nos conocemos, somos, y de no ser no nos enteraríamos ni podríamos pensarnos siquiera ...

No se puede, a pesar de todo, extraer conclusiones - apresuradas del razonamiento anterior. A la reflexión el yo

se manifiesta como incapaz de " s'anéantir lui-même " ⁴⁰, tan to por lo menos como lo es de hacerse o constituerse a sí mismo: el acto de apercepción tampoco nos crea, sino que nos muestra ya siendo, y no por virtud nuestra ⁴¹. Maine de Biran se limita a constatar, a partir de aquí, que " nous ne nous-sentons jamais, et en aucun cas, comme un effet " ⁴². Y sin embargo ...

Sin embargo, esa no es la última palabra biraniana sobre el problema. Vancourt se queda ahí, en la negación de la contingencia ⁴³, y esto es, a mi juicio, un error. Como lo muestra palmariamente el texto anterior, si se le sigue leyendo; entero dice así : " Nous ne nous sentons jamais, et en aucun cas, comme un effet; nous savons seulement, et par un raisonnement tardif, fondé sur une seule expérience, que notre existence est contingente ou l'effet d'une cause supérieure " ⁴⁴. Todo estriba en que se aclare adecuadamente el sentido de las líneas citadas.

Primero, Maine de Biran distingue entre lo que sentimos y lo que sabemos por razonamiento. Son dos planos bien diferentes. En el fenoménico, en que el " sens intime " se desenvuelve, no nos podemos sentir contingentes, pues que no hay-sentir la nada sino tan sólo la existencia. Aunque a Pascal-hubiera disgustado esto de que no sintamos " le néant ", la-idea biraniana es menos brillante pero mucho más controlable y clara. En cambio, el saber racional de que luego se trata-es algo que arranca de una experiencia, se funda en ella; -lo que quiere decir, vistas estas expresiones por el reverso, que va más allá de la experiencia. Que entramos, por tanto,

en una consideración del sujeto no limitada al " sens intime " o a lo dado en el hecho primitivo sin más, sino haciendo intervenir en los cálculos más elementos. La confirmación la ofrece sin dificultad otro texto : " Il faut qu'il (le-moi) prenne son point de vue hors de lui ou dans l'objectif absolu pour avoir l'idée de la contingence de son être ". - Y añade, para dejar bien rematadas las cosas: " Cette contingence de l'être pensant, qui sait d'ailleurs et du dehors - qu'il a commencé et qu'il doit finir, n'exclut point du tout la nécessité et la permanence infaillible du pouvoir causal tant que le moi existe ou que la vie de conscience dure"⁴⁵ . La necesidad tomada a nivel fenoménico se evapora, pues, al pasar al plano de las sustancias, el de lo objetivo y absoluto, entre las cuales también se mueve el ser pensante. Por más que aquí ya no es del moi de quien se habla, sino del " être pensant ", lo que es ya bastante significativo. El primero se mueve en el orden del sentimiento inmediato de la existencia que se manifiesta a la apercepción; en cambio,⁴⁶ " l'âme substance est l'objet de la croyance du moi" , esto es, una realidad no sentida ni experimentada, aunque creída y pensada. Y es ésta la que se va a aparecer como contingente, pero a partir de una sola experiencia, según indicaba Maine de Biran antes . ¿ De qué experiencia se trata ?

De entre las páginas de sus obras podemos extraer unas cuantas piezas sueltas, como trozos de un puzzle , y recomponerlas en una ordenación conveniente. Todas denuncian, por un lado, la unidad mental del problema tal y como a su través se trasluce; de otra parte, la escasa importancia que a sus ojos ofrecía el asunto, o si se pref.

novedad u originalidad con que lo pensaba: le bastaban unas pocas alusiones al mismo para dar a entender sus ideas, y nunca se tomó el trabajo de desmenuzarlo paso a paso.

Veamos. Ante todo, en el hecho primitivo se daban unidos el yo y la existencia, de suerte que era imposible sentir a aquel como contingente. Por lo mismo, para llegar a pensarse como " l'effet d'une autre cause supérieure " es preciso que se haya alcanzado " cette abstraction, ou notion de l'existence ou de l'être séparé du sentiment individuel-
de son être propre " ⁴⁷. Desde ese punto, se nos torna inteligible o explicable la permanencia del yo a pesar de sus intermitencias - como ejemplifica el sueño cotidiano de manera sobresaliente - al poner una sustancia, el alma, en una existencia absoluta o suprafenomenica. ⁴⁸

Ahora bien, mientras el yo encerraba la existencia, la suponía o la conllevaba sin excepción, del alma y del cuerpo, sustancias alcanzadas por la creencia, no puede decirse otro tanto. Al pensarlas, " nous concevons une existence sans moi, sans acceptions, ou sentiment, et c'est alors aussi que, - considérant cette existence individuelle comme contingente, temporaire, notre esprit remonte jusqu'à une cause efficiente, nécessaire, éternelle, qui a réalisé l'être contingent" ⁴⁹
¿ Y por qué ? Pues porque " nous sommes nécessités à croire que l'âme, dans son union avec le corps, a commencé à exister, comme à agir sur le terme organique auquel elle s'appli
que " ⁵⁰.

Observemos que lo que Maine de Biran considera contingente es, en realidad, la conexión entre alma y cuerpo, y no

las sustancias mismas por separado. Pero para acabar de entender su pensamiento creo que hay que seguir un poco más.- Pues de una parte, alma y cuerpo no se hallan puestos, como sustancias, al mismo nivel, toda vez que el alma es el principio de animación o vivificación del cuerpo. Este, pués, - depende de aquella. Como luego resulta que el alma, cualquiera que sea su realidad profunda y sus posibles acciones respecto del organismo, se presenta fenoménicamente en forma - de yo - " le moi n'est autre que l'âme en tant qu'elle aper⁵¹çoit son existence " , dice Maine de Biran sin ningún rodeo , y el yo se halla puesto, se encuentra a sí mismo, pero no se constituye a sí mismo ni se da la existencia, hay que pensar que esta dependencia, que en el nivel de la conciencia no tiene alcance causal, sino a lo sumo de simple negatividad, de no depender ni siquiera de sí mismo, se prolonga en el orden absoluto como dependencia de otro. La ausencia de contingencia de que antes nos ocupábamos era tan sólo un manifestarse como no pudiendo no ser el yo, pero no porque tu viera el principio de ser en sí mismo, que es lo que le hubiera hecho realidad necesaria. El yo no se siente ni se percibe a sí mismo dependiente ni siquiera de sí mismo, cuanto menos de otro. Pero esta experiencia, al ascender al orden de las sustancias, se convierte, a mi juicio, en el resorte biraniano para alcanzar la contingencia. Necesitamos creer que el alma ha comenzado a existir y a operar sobre el cuerpo no por sí misma, sino porque ha sido determinada a ello - gracias al poder de una causa superior. El hecho primitivo - muestra en el plano fenoménico la pluralidad de fuerzas, sobre todo la dualidad entre yo y resistencia orgánica . Al -

trasladar al orden absoluto lo que ahí nos estaba ya dado - con evidencia se obtiene un dualismo sustancial estricto en tre cuerpo y alma, cuya contingencia resulta evidente del - hecho mismo de la composición. No será preciso apelar ahora a la gran tradición filosófica que ha entendido la composición como posibilidad real de desintegración, y por lo mismo, como posibilidad de no ser. Sólo lo simple resultaría in destructible por sí, nunca lo integrado por elementos diver sos in re.

Sin embargo, Maine de Biran no da muestras de fundar su razonamiento sobre la composición humana. En una fórmula que no es infrecuente hallar en sus últimos escritos leemos " Dieu est à l'âme ce que l'âme est au corps dans l'ordre - absolu, ce que le moi , cause, est à la sensation du mouve-⁵² ment, effet, dans l'ordre relatif ". De modo que el proceso que parece utilizar para alcanzar la realidad absoluta - de la causa primera complica una serie de pasos, en que cuer po y alma no se hallan equiparados sino también enlazados - causalmente. El alma en causa del cuerpo, como Dios es causa del alma . ¿ Pero no eran cuerpo y alma sustancias independientes ?

Evidentemente, en la noción de alma Maine de Biran ha hecho entrar a la vez los fenómenos de la simple vitalidad - y los de la apercepción o conciencia. Los seres materiales - organizados y vivientes son los que son gracias a un " prin-⁵³ cipe de vie ", a " une force vivante ". En él se hallan - fundadas todas las funciones que componen la vida sensitiva. Pero como luego advierte, no puede separarse ese alma sensi tiva de la humana, a la que se han de atribuir las acciones

y, lo que es más exacto, las voliciones . " Il y a bien certainement identité de sujet sentant et voulant et agissant: le même moi a la conscience de son activité et de sa passivité"⁵⁴ . Toda la vida orgánica, que daba como resultante - la aparición de un determinado tono vital, y con el mismo - un sentimiento inmediato de existencia, integración de mil-elementos en el plano de la sensibilidad; pero todo ese fondo de pasividad orgánica, que en su momento estudiamos, es pasividad del yo, constituye su raíz, o el plinto desde el-que luego emerge su esfuerzo propio y personal. Hay, pues,- un alma única, que anima al cuerpo y lo vivifica, en un sentido muy próximo al que puede encontrarse en el aristotelismo: entelécheia he próte sómatos physikoú dinámei zoén ékhon tos (De An. 412 a 27-28). Y en definitiva, Dios es el actualizador del alma " C'est sur le principe de causalité, - identique avec le fait primitif de l'existence, que repose l'idée religieuse "⁵⁵ . He ahí cuanto convenía decir acerca del problema. En la causalidad se apoya la idea religiosa , como en la primacía de la sustancia se levanta el panteísmo. Pero esta fundamentación, apoyo, elevación o como se le quiera llamar no entra en el ámbito del conocimiento científico; es la razón, abierta a un orden trascendente por la creencia, la que se ve forzada a pensar en una primera causa, haciendo uso de un principio que ha sido vivido y descubierto en la-conciencia fenoménica, para acabar de comprender no ya la - actividad sino la pasividad del yo. Y cuando se piensa Dios, como Maine de Biran decía, El mundo queda explicado.

Más todavía: el mundo de la vida, de las sustancias, el cosmos, en una palabra , indica " beaucoup d'intelligence -

et d'esprit", por su orden y disposición, en la causa primera. Se dirá : he ahí otra nueva " prueba " biraniana en torno a Dios. Y sin embargo, no es así. Lo que le importa recalcar es que esa inteligencia que debe corresponder a la causa no puede por menos de fundarse en una condición personal. El conocimiento de sí mismo, " la personnalité " es requisito -
56
sine quo non de la inteligencia. No tanto, ues que Dios exista cuanto que sea un Dios personal, eso es lo que le preocupa al hacer esta anotación en el Journal.

Lo significativo del caso es que al Dios personal parecen llevarle dos sendas bien dispares. Una, la que acabamos de ver, que constituye a juicio de Naville el " passage de-
57
la psychologie à la théologie ". Bien; sin llegar a tanto no hay duda de que ese paso es, por lo menos, la racionalización que hace el psicólogo de una idea de la Divinidad que encuentra ya establecida, anclada firmemente en las creencias generales de su tiempo por la vía del cristianismo. Diríamos, pues, que el hombre de teoría se alegra al confirmar por la inteligencia lo que previamente creía o, si no él, creían los demás. Pero ese paso ni es el común, ni siquiera es el científicamente vigente: es el que puede darse desde su nuevo y original sistema de psicología. De esta suerte al menos vive Maine de Biran su anotación en el Diario. Ahora bien, ¿ y los demás ? ¿ Cómo han alcanzado a vislumbrar la personalidad divina ?.

En las modificaciones orgánicas del tono vital, en esos sentimientos oscuros de agrado o desagrado que sirven de fondo al drama cotidiano del vivir, encuentra Maine de Biran -

el hecho de que han arrancado las concepciones humanas acerca de los genios buenos y de los malignos. Si las impresiones pasajeras de placer o dolor dejaban entrever su causa material próxima, aquellos estados impulsan a imaginar " des causes invisibles ... auxquelles nous prêtons surtout une intention bonne ou mauvaise, une volonté efficace de nous rendre heureux ou malheureux "; y de ahí las creencias supersticiosas, " de là les religions et les cultes divers ",⁵⁸ y los demás fenómenos concomitantes. De modo que no es una expresión casual, ni una ocurrencia, el decir que Dios se manifiesta tan sólo " par l'intermédiaire du coeur et du sentiment "⁵⁹. Ni se trata, como cree Vancourt, de una prueba por el sentimiento en que faltara el rigor lógico⁶⁰. Antes al contrario, es la incoación esencial, en que faltan los desarrollos convenientes, de la interpretación psicológica del hecho religioso, en coincidencia con la que luego convertiría en moneda corriente el positivismo.

La primera manifestación religiosa la representa pues, el politeísmo, " la religion de l'imagination ", " le relatif de la religion "⁶¹. Pero lo notable de la interpretación biraniana no anda por aquí, sino por otro lado, a mi juicio sorprendente por su agudeza y originalidad. Y es que para él no basta a explicar el comportamiento religioso el hallazgo de poderes o voluntades invisibles, por una extensión de la causalidad propia; no basta con pensar en una fuerza infinita. Es preciso, además, que en ella se vea, hasta cierto punto, una persona; que se la vea dotada de bondad y de misericordia, según sus propias palabras. El Vicario saboyano,

de Rousseau, daba como inmediato el enlace entre omnipotencia y bondad, haciendo de ésta " l'effet nécessaire " de -
aquella ⁶². No, piensa Maine de Biran, esos atributos no se dan con tal immediatez ⁶³. Es en el seno de la sociedad, y -
más precisamente dentro de la familia, en la figura del padre, donde hallamos unidos poder y bondad. El razonamiento-puro de un hombre solitario, nos dice, podría quizá llegar a saber de la causa primera ; nunca sabría de Dios, de un -
Dios al que se pide ayuda y consuelo, en quien se confía. -
" Celui qui n'aurait pas connu son père ne connaîtrait pas Dieu comme le père des hommes ; celui qui n'aurait pas aimé les hommes ne commencerait pas par aimer Dieu " ⁶⁴. El Dios de la religión es, para la razón, una fuerza infinita, una causa ; pero es, además y sobre todo, una persona, un creador, un padre. Y se le alcanza tan sólo desde la sociedad, - desde la convivencia. En suma, que quien no ama al prójimo, a quien ve, no ama a Dios, a quien no ve, según la hermosa-palabra del Apóstol (I Jo 4,20) ; y - es el añadido biraniano- sólo a través del amor al prójimo se llega al amor a Dios.

Terminemos, no sin hacer antes un par de observaciones. La primera : Maine de Biran no ha construido una teodicea - en su obra. Que la pensara, parece claro después del ensayo de reconstrucción realizado en las páginas precedentes, Pero si no la realizó es porque tampoco creía que valiera la pena: de un lado Rousseau, del otro los libros famosos de Bossuet y de Fénelon aportaban lo esencial . Por eso sólo se tomó el trabajo de establecer las conexiones con su psicología

gía, mediante el enlace de la creencia. Y siempre teniendo buen cuidado de notar que, al moverse en el plano de lo absoluto, se salía de la explicación científica, sin por ello - abandonar ni por un momento el orden de comprensión racional.

La segunda observación nos abre el paso a lo que ha - de venir. En efecto, esa teodicea, por llamarla de alguna - manera, pone a Maine de Biran ante la Divinidad entendida - como persona y en relación con la persona que soy yo, como - origen de bienes y males, de consuelo y de ayuda. La reli - gión, este es el término de la indagación biraniana ; una - religión como trato efectivo con Dios, " culte du coeur " - según sus palabras ⁶⁵ . ¿ Hay algún modo de presencia divina en el hombre ? ¿ En qué puede consistir mi relación con Dios? Aquí se impone la necesidad de acudir al Journal, para tra - tar de hallar unas respuestas adecuadas.

" Si je trouve Dieu ... "

En un texto que ha sido recordado con frecuencia pue - de leerse lo siguiente : " Pour me garantir du désespoir, - je penserai à Dieu, je me réfugierai dans son sein. Jusqu'à présent, j'ai cherché à établir une théorie métaphysique, - en consultant le sens intime ... Si je trouve Dieu et les - vrais lois de l'ordre moral, ce sera pur bonheur, et je se - rai plus croyable que ceux qui, partant de préjugés, ne ten - dent qu'à les établir par leur théorie " ⁶⁶ .

En este contexto, ¿ qué quiere decir encontrar a Dios? No refugiarse en él , desde luego, puesto que eso se da ya

anticipadamente por hecho ; ni tratar de probarlo, como hacen los que tienen prejuicios y quieren confirmar con razones sus creencias. Ni consuelo ni argumentación; entonces, ¿ qué queda ?.

Se impone dar un pequeño rodeo. que por fuerza ha de iniciarse con otra afirmación birmaniana mil veces traída y llevada. Se trata de una nota en que , tras copiar un fragmento de la Imitación de Cristo de Kempis, se nos dice : "La religion résout seule les problémes que la philosophie pose. Elle seule nous apprend où est la vérité, la réalité absolue; elle nous dit aussi que, jugeant les choses sur le rapport des sens ou d'après nos passions, ou même d'après une raison artificielle et de convention, nous vivons dans une illusion perpétuelle. C'est en nous élevant vers Dieu en cherchant à nous identifier avec lui, par sa grâce, que nous voyons et apprécions les choses comme elles sont. Il est certain que le point de vue des sens et des passions n'est pas du tout celui de la raison humaine, encore moins celui de cette raison supérieure qui, assistée du secours de la religion, plane sur toutes les choses de ce monde " ⁶⁷ . Tampoco en estas líneas anda sobrada la claridad. Se entreve, sin embargo, que ese problema que resuelve la religión y que tan sólo alcanza a plantear la filosofía no es en definitiva sino el de la realidad absoluta, o el de la verdad. Pero esto sigue siendo todavía demasiado oscuro. Verdad, realidad absoluta, leyes del orden moral, bajo todas esas expresiones se denuncia la exigencia de un apoyo o suelo estable sobre que edificar nuestra vida.

Tomada la realidad humana desde el punto de vista del esfuerzo, es claro que el principio director de nuestros actos ha de aparecer como sumergido en la variabilidad incesante de los fenómenos. No por azar, el tema religioso va vinculado con cuestiones morales. Desde sus escritos iniciales se deja sentir, el magisterio de Rousseau, y es bien sabido que para el ginebrino ateísmo e inmoralidad se daban compañía mutuamente. Y si bien en su juventud Maine de Biran estuvo convencido de que era posible reconstruir una moral puramente racional, en sus últimos años dejó inacabados unos bien significativos " *Fragments relatifs aux fondements de la morale et de la religion* ", de cuyo contenido hemos hecho uso en estas páginas.

No se puede olvidar, a estas alturas, que la filosofía biraniana ha sido en su origen una continuación del proyecto rousseauiano de " *morale sensitive* ". Los estados físicos condicionan a los modos de hallarse el ser moral, en donde moral significa tanto como espiritual, humano, intelectual, libre... Dentro del sensualismo, el orden moral se evapora al desaparecer la actividad originaria del sujeto; de un lado hay el temperamento o la constitución, y del otro las influencias del medio. Basta estudiar " *l'organisation humaine ... les besoins et les facultés qu'elle fait naître* ", como decía Cabanis, para que el moralista señale los deberes y las reglas ⁶⁸. Bien entendido que todos esos deberes y reglas son determinados por la conveniencia propia, por la íntima-exigencia de felicidad que anida en el seno de cada hombre. Pero Maine de Biran no se detuvo demasiado en este terreno. -

En Rousseau había aprendido a contraponer el egoísmo a la racionalidad ; y en él, también, hubo de encontrar un pensamiento al que por fuerza habría de dar muchas vueltas: "Si la Divinité n'est pas, il n'y a que le méchant qui raisonne, le bon n'est qu'un insensé " ⁶⁹. Sea como fuere, su indagación psicológica debía conducirlo a las cercanías de una moral famosa. Si el yo está frente al cuerpo, la tarea propiamente humana es dominar y vencer su resistencia para ejercer la libertad y dominio propios. Maine de Biran, pues, se hace estoico. Y sin embargo, también de aquí ha de salir en peregrinación hacia otras formas de humanidad, pues se le acaba por imponer a su pesar la convicción de que el yo no se posee a sí mismo, y si es en alguna suerte un absoluto, lo es tan solo relativamente.

De la "morale sensitive " al estoicismo se puede trazar una línea muy coherente, que al fin y al cabo nos revela la última pretensión de Maine de Biran. Se dice en dos palabras: no cambiar. El primer proyecto aspiraba a determinar qué condiciones físicas producían o al menos permitían ciertos estados personales. ¿ Para qué ? Es bien claro: las famosas expresiones de Comte servirían inmejorablemente para expresarlo: saber para prever, y prever para poder. Saber la interrelación entre lo somático y lo personal, prever las alteraciones y, así modificarlas o contrapesarlas en forma adecuada. En el otro extremo, el estoico se desentendería de la circunstancia, también para no inmutarse. Ahora bien, ambas tentativas, al cabo son insuficientes. "Tout le vice des systèmes de philosophie sur notre nature morale consiste

à traiter l'homme comme s'il était tout entier dans sa sensibilité, ou tout entier dans sa raison, tout corps ou tout esprit".⁷⁰ El hombre íntegro, que envuelve personalidad y corporeidad, que es yo y que se apropia de su cuerpo, queda fuera del alcance de aquellas doctrinas, que han simplificado su realidad desnaturalizándolo. ¿Dónde, pues, hacerse firmes ?.

" La religion résout seule les problèmes que la philosophie pose ". Esa es la primera respuesta biraniana. El hombre se hace firme en el apoyo de Dios. " La sagesse, la vraie force consiste à marcher en présence de Dieu, à se sentir soutenu pour lui, autrement vae solo! " ¡Pobre del solitario, de aquel que no se apoya en " une force, une raison-plus haute que lui "⁷² ! Ahora se entiende, a mi juicio, lo que Maine de Biran quería expresar con las palabras " encontrar a Dios " ; y se comprende, además, que ese encuentro - signifique la felicidad misma , o, para no forzar las traducciones, estar de suerte. El fundar la vida en Dios, sintiéndose cobijado y fortalecido, es aquí algo muy próximo - al descanso que anhelaba San Agustín en su famosa palabra, " inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te ", de las Confesiones . Al igual que éste, también hubiera podido Maine de Biran preguntarse " utrum ... scire te prius sit - an invocare te "⁷³ , si es anterior el conocimiento o la invocación.

Maine de Biran piensa en Dios, elevándose hasta El des de la contingencia humana. Pero eso no significa que lo haya

encontrado como una realidad efectiva, actuante, sustentante en su propia vida. Y de esto último se trata, no de teodicea ni de filosofía; en una palabra, se trata de religión.

En este punto, las cosas comienzan a tornarse, si no transparentes, sí al menos traslúcidas. Alborea una cierta claridad, que conviene no desaprovechar. Y por de pronto, ha de precisarse lo que se busca : una presencia de Dios , no simples ideas acerca de El. Hay un texto del Journal que orienta con toda perfección al que pretende sondear las inquietudes en que se debatía nuestro filósofo. En medio de una tormenta, a sí mismo se decía: " ne sommes-nous pas toujours sous la main de Dieu ? Je le disais, mais ne le sentais pas: c'est le sentiment religieux et non pas seulement les idées religieuses qui donnent la paix et la force à l'âme " ⁷⁴. Las ideas, pues, no bastan . Una efectiva entrega del hombre a Dios nunca puede quedar reducida a ser un mero saber sobre Dios, sino a vivir, a moverse y a ser en su presencia. Aquí es donde juega su papel el sentimiento, que es " le Médiateur entre la pensée humaine et l'infini " ⁷⁵. Pero, ¿ de qué sentimiento se trata ?.

"Désirer (sentir ses besoins, sa misère, sa dépendance) et faire effort pour s'élever plus haut. Prier , tenir l'oeil tourné vers la source d'où vient la lumière. Ainsi l'homme se trouve en possession d'un trésor infini, inépuisable " ⁷⁶. El sentimiento a que apela, está bien claro, es el que nos presenta la inconsistencia humana y, por ello, obliga a efectuar el salto a la trascendencia. Gracias a éste se halla un punto de partida desde el cual el hombre induce

- esta es justamente la tesis que, repensada originalmente, propondrá el P. Gratry en sus obras- y se eleva más allá de lo finito y de lo insuficiente a la realidad plena. El sentimiento, pues, se muestra en una primera etapa como mediador entre el hombre y lo infinito en la forma precisa de - impulso o movilización. Es el cor inquietum agustiniano, una necesidad que impele a buscar, y que permite decir al Padre de la Iglesia que no se entra en la verdad sino por la caridad, esto es, por el amor o impulso insatisfecho que busca-saciarse, como nacido de la miseria, de la Penía platónica.

Se comienza echando de menos la firmeza, la solidez, - la suficiencia de cuanto nos rodea. Se arranca el espíritu a buscar, pues, lo desconocido. Toda una tarde, nos lo cuenta en el Journal, él mismo, su amigo Ampère , y algunos más, estuvieron discutiendo acerca de este punto, " savoir que-toute morale comme toute religion commence par l' amour (caritas) " ⁷⁷ . Pero no se termina ahí, claro está. El texto - sigue : " ... qu'il ne peut y avoir connaissance du vrai, - du beau, du bon, du juste, du devoir, sans amour de ce vrai, de ce bon, de ce devoir " . Es decir, que esa realidad que-Maine de Biran va a pensar como Dios se concreta, se traduce, si vale decirlo así, en los valores espirituales y morales . Y de aquí, una segunda función del sentimiento que no se reduce al impulso, que cobra valor heurístico o interpretativo. Me explicaré.

Una vez que se ha sentido la necesidad de un fundamento permanente se lo busca. Pues bien, también aquí el sentimiento ejerce función mediadora o descubridora. Y lo hace -

precisamente en una forma bien tradicional, en aquella que muestra a la razón como una facultad de conocimientos inmutables, o lo que es igual, de verdades eternas. San Agustín, desde luego, y antes Platón - notemos de paso la justeza con que Gouhier ha hablado de una " conversión al platonismo " - en la última época de nuestro filósofo -, pero también Bossuet y Fénelon reavivan esta inquietud en Maine de Biran, enfrentado con el tradicionlista de Bonald. " L'esprit humain est indépendant par essence : chacun suit sa lumière; mais la même lumière luit pour tous, et la raison n'obéit qu'à la raison qu'elle entend ... Eclairé lui-même par une raison plus élevée ou plus hâtive dans sa marche, l'homme ne croit jamais véritablement qu'à sa propre raison " ⁷⁸. Hay, pues, una estructura de participación de toda razón personal e individual en la razón común y universal. Cuanto en su seno se descubre posee los caracteres de inmutabilidad y de firmeza que, desde el pitagorismo al racionalismo moderno, tanto ha sorprendido al espíritu humano. Son las ktíseis eis aei, de que hablaran los griegos, las apropiaciones de algo que parece ser desde el primer momento una adquisición para la eternidad. La inteligencia las descubre, no las hace; las halla, como algo que había ahí antes y aparte del conocimiento individual. El sentimiento completa la obra: las siente como verdades eternas. " La premiere fois que j'aperçois le rapport de deux quantités, l'égalité des trois angles du triangle à deux droits, etc ... je suis assuré que la chose est, et sera toujours ainsi " ⁷⁹. En tal caso, ¿ por qué no diremos que estas verdades son, en el fondo, divinas ? No dependen

den de las cosas ,de los fenómenos; no resultan de la experiencia ; no tienen carácter probable o aproximativo; son conocimientos necesarios, eternos. Deberá reconocerse, pues, - que Dios está detrás de todo ello, " Dieu ..., la lumière et la source suprême de toute raison " ⁸⁰ .

La Verdad suprema es la luz de la razón. Dios aquí como en San Agustín, es el Sol de los espíritus. Su luminosidad la siente el espíritu como necesidad y eternidad. El sentimiento, que antes impulsaba a buscar, ahora ayuda a encontrar : Dios no es un simple nombre, ni una idea que llegamos a tener a través de largas cadenas discursivas, sino que es esa realidad que nos permite participar en lo inmutable al través de la razón: " Dieu est l'objet immédiat de la raison " ⁸¹ . Nada de ontologismo sino una resurrección del iluminismo agustiano, eso es lo que a mi juicio hay en el último Maine de Biran. Encontrar a Dios no puede significar otra cosa que no sea vivir en la presencia reconocida, sentida, del Ser inmutable, mediante la razón en que se conjuga la intelección y el sentimiento;

La vida cobra sentido y fundamento en su entrega a la verdad y a la razón. Frente a la moral del sensualismo, cuyo centro era el yo, cuyo interés sumo estaba colocado en el bienestar o placer, Maine de Biran defiende la superioridad de la entrega, de la renuncia a uno mismo, del sacrificio a los otros, del amor, por tanto, que nos liga a los demás y que es el camino para amar a Dios. Frente al " vivre en soi ou pour soi " , y por encima de él, hay un " vivre dans les autres ou pour eux " ⁸² ; y el sacrificio comienza por uno mismo, esto

es, por sacrificar o inmolar " tout ce qu'il y a de sensible
et de mortel " ⁸³ .

El yo se abre a lo trascendente. Lo hace, como antes -
veíamos, por medio de la creencia, entendida como una exigen-
cia de nuestro pensamiento que necesita comprender la pasivi-
dad, y no solo la actividad, del yo. Los últimos desarrollos
del biranismo obligan a hacer una pequeña modificación: no -
sólo la razón, sino el amor nos impulsa a reconocer el orden
trascendente, ⁸⁴ el orden de lo absoluto. Es la inquietud, el
descontento, el verdadero motor que nos empuja a buscar por-
todos los medios la realidad absoluta y plenaria. Y es también
el sentimiento, como reconocimiento de los valores, como con-
vicción de la eternidad de las verdades, el que nos ayuda a
reconocer a Dios.

El amor y la razón abren al yo hacia la Divinidad. Pero
como advierte Maine de Biran, que abran es una cosa, que nos
instalen en Ella es otra. El alma, dice, " n'est pas libre -
de voir ; elle est seulement libre de faire effort " ⁸⁵ . La -
verdad, en una palabra, no es una adquisición humana sino ba-
jo la forma de una donación o regalo que se nos hace, después
de que hemos puesto los medios para que esto pueda suceder.-
Con lo cual, la doctrina psicológica del effort se corona, -
al fin, con una doctrina de la gracia. La descripción riguro-
sa de lo que acontece en el hombre cuando éste descubre la -
verdad exige o postula una teoría de la iluminación. La vida
propia culmina en el esfuerzo; por encima de éste, por las -
vías de la razón y del amor que son en su raíz una y la misma
viene " comme une addition de sa vie propre qui lui vient du

dehors et de plus haut qu'elle, savoir de l'esprit amour qui
souffle où il veut. " ⁸⁶

Paz, esperanza, amor, consuelo, tranquilidad interior, iluminación a cuya luz se ven con facilidad las verdades, todo eso se encuentra en las descripciones biranianas de ciertos estados que, a juicio de muchos autores, merecen ser considerados como místicos. El que es creyante, con estas señales se conforma y ellas le aseguran de la rectitud y solidez de su creencia ⁸⁷. Y sin embargo, ¿ cómo pensar un ser que está en nosotros, y no es nosotros; que no nos toca por ningún lado sensible y que, no obstante, amamos más que todo cuanto - ⁸⁸ sentimos o podemos sentir ? .

" Toute la doctrine du christianisme, c'est qu'il faut ⁸⁹aimer " . Por eso la religión resuelve los problemas de la filosofía, porque nos prescribe el amor, a través del cual - el sujeto finito y limitado alcanza a sostenerse en la realidad trascendente. Es, pues, la religión la que nos asigna un fin a la existencia, un destino que cumplir. No basta el esfuerzo con que nos oponemos al cuerpo y nos instalamos en la libertad, sino que se necesita una dirección para la propia-fuerza, un sentido para la existencia.

" Si nous trouvons sans doute le fondement subjectif des croyances religieuses du christianisme ... il n'est pas ainsi du fondement objectif : la raison ne se satisfera jamais sur ce point: il faut que la foi naisse du sentiment, ou du besoin de sentir de telle manière, ou de la pratique, ou enfin d'une grâce surnaturelle, etc" ⁹⁰. No es una teodicea , en modo alguno, lo que Maine de Biran ha encontrado. Lo que en su obra -

se halla es la necesidad de religión, tras haber profundizado como muy pocos hombres lo han hecho en la estructura real de la vida humana. ¿ Significa esto que, como ha dicho Marías, - mientras Maine de Biran había llegado personalmente al Dios-⁹¹ del cristianismo, " su filosofía quedaba aún rezagada " ? - Es posible. Pero, ¿ no será que pensara que la filosofía no- podía llegar a alcanzarlo, sino tan sólo a abrir el camino ha-
cia El ?.

De cualquier modo, Maine de Biran creía que la religión nos lleva a vivir la verdad, o mejor, a vivir en la verdad. - No se limita ésta a ser un contenido intelectual, que es cuanto la filosofía puede llegar a decir. Hay, sobre esto, una - apropiación vital que, en cuanto tal, modifica o reconstruye a la realidad íntegra del sujeto. " Quand nous creusons dans la vérité pour la pénétrer, elle creuse aussi en nous pour - entrer dans la substance de notre âme, alors seulement elle- devient pratique et nous ^{sert} comme une partie de nous-mêmes " ⁹² . Una entrega a la verdad que en ningún caso se puede ceñir al intelecto, sino que afecta al hombre entero.

De la filosofía separada de la religión, en las tinie-
blas del siglo Ilustrado, Maine de Biran puso a la mente de-
lante de su propia estructura, de sus exigencias esenciales-
y del camino por donde cada uno, desde su sentimiento intrans-
ferible, había de ascender al Ser Supremo. ¿ Qué representa,
en definitiva, su aportación intelectual ? ¿ Cómo situar, en
el contexto histórico, su filosofía ?.

Notas al capítulo VI

- 1 Cfr. J. Marías, Introducción a la filosofía ed.cit.,p. 156 - 157 , y Biografía de la filosofía , ed. cit. p. - 34-35.
- 2 O. X. ,95 n.
- 3 O. VIII,315
- 4 O. VIII, 316
- 5 O. VIII, 316-7
- 6 O. VIII, 374
- 7 O. VIII, 475
- 8 O. VIII, 478
- 9 O. Décomp. II, 37
- 10 O. VIII,482-3; Cfr. O.XII,208 ss, y J.II,190 ss
- 11 O. VIII,485
- 12 O. VIII, 491
- 13 O.VIII, 491
- 14 O. VIII, 472
- 15 O. VIII, 411
- 16 O. VIII, 626
- 17 O. VIII, 566
- 18 O. X, 124
- 19 P. Gratry, De la connaissance de l'âme , Laine, Paris , - 5ª ed.,1874 p. XVII
- 20 O. I, 12
- 21 O. XII, 32
- 22 "Discussion sur l'existence de l'Être suprême ", Journal, ed. La Valette Monbrun, I, 3
- 23 O. I, 12

- 24 Rousseau, Profession de foi ... ed. cit. 62
- 25 Idem, 82- 83
- 26 Gouhier, C. M. B., 28- 29
- 27 Cfr. Rousseau, o. cit., 97, 176; Voltaire, Dictionnaire philosophique, s.v. " Athée, atheisme "
- 28 " Reflexions sur l'atheisme ", Journal, La Valette mon brun, I, 7
- 29 O. X, 266 ss.
- 30 O. XII, 130
- 31 Vancourt, O, cit., 293
- 32 E. Saisset, Manuel de philosophie, Empleo una traducción española que aparece como Curso de la filosofía antigua y moderna para el uso de los Colegios Americanos, obra - recopilada por una Sociedad de Literatos, Roza, Bouret- y Cia, 1850, p. 417- 418
- 33 J. Marías , La filosofía del Padre Gratry. La restaura - ción de la metafísica en el problema de Dios y de la per sona. Escorial. Madrid, 1941.
- 34 Cfr. X. Zubiri Cinco lecciones de filosofía, ed. cit., 106
- 35 A. Comte , Discours sur l' esprit positif, Unión Générale d'Editions, Paris, 1963, p. 33
- 36 O. X. 269
- 37 O. XII, 146
- 38 O. XIII, 146-147
- 39 O. X, 192
- 40 O. XI, 426
- 41 J. II, 195
- 42 O. X, 387
- 43 Vancourt, o. cit., 283-286

- 44 O. X, 387
- 45 O. XI, 426
- 46 O. X, 283
- 47 O. X, 354
- 48 O. X. 302, 303
- 49 O. X, 368
- 50 -O. XII, 31
- 51 O. X. 301
- 52 O. XII, 31
- 53 O. XIV, 225
- 54 J. I, 150
- 55 O. XII, 25
- 56 J. II, 312
- 57 Naville, Intrd. a Oeuvres inédites, t.I p.CXXXII
- 58 J. III, 199
- 59 O. XII, 28
- 60 Vancourt, o. cit., 282
- 61 O. XII, 29
- 62 Rousseau, Profession de foi... ed. cit. 96
- 63 O. XII, 27
- 64 O. XII, 27
- 65 O. XII, 27
- 66 J. I. 66
- 67 J. III, 163-164
- 68 Cabanis, Rapports, ed. cit., II, 3
- 69 Rousseau, Profession de foi ... 120
- 70 J. II, 81
- 71 J. II, 425
- 72 Ibidem.

- 73 S. Agustín, Confesiones, lib. I. c. 1
- 74 J. II, 163
- 75 O. XII, 28
- 76 J. III, 234; O. XIV, 385
- 77 J. II, 356
- 78 O. XII, 87
- 79 J. II, 134
- 80 O. XII, 60
- 81 O. XII, 68; Cfr. J. II, 184
- 82 O. XII, 7
- 83 J. II, 356
- 84 J. II, 382
- 85 Ibidem.
- 86 Ibidem.
- 87 J. II, 393
- 88 J. II, 360
- 89 J. II, 419
- 90 J. II, 395
- 91 J. Marías, S. Anselmo, ed. cit., p. 256
- 92 J. II, 394

Capítulo VII

MAINE DE BIRAN, EN LA - HISTORIA DEL ESPIRITU .

Un destino deslucido.

Si hay algo que parezca firme al cabo de este estudio es el hecho de que Maine de Biran, el recoleto meditador de Grateloup que pasó su vida en París metido en superficiales politiquesos, no merecía la suerte que luego ha corrido. Es un hecho, digo, y como tal, requiere explicación.

Pienso que no es demasiado difícil encontrarla, a lo menos en sus líneas más generales. Y quizá esta historia no esté desprovista de interés general. De modo que convendrá - siquiera dejarla esbozada, sin entrar en minuciosidades de detalle.

Hay, primero, una circunstancia que no se puede soslayar. Maine de Biran se murió inédito. Renunció al gran público, desistió de dar batalla alguna y eso, inevitablemente, - se paga. Quedaba su palabra, sus sesiones filosóficas con el grupo de amigos, un cierto "socratismo", si vale la expresión . Pero el Nuevo Régimen, donde había de sentirse a la intemperie de por vida, es el régimen de la publicidad, de la prensa, de la opinión discutida y confrontada con las mayorías. La historia de las Academias, de los salones, había terminado. La universidad iba a tener la palabra, y luego, - los cursos públicos, las disertaciones, las revistas, el " espíritu objetivo " y objetivado. Una obra como la que -

Maine de Biran había dado a la imprenta simplemente no existía, no era nada. Y su filosofía de salón estaba por debajo del umbral inferior de percepción. Carecía de las condiciones mínimas requeridas para ^{tener} viabilidad de alguna especie. - El, personalmente, por su carácter, por su timidez, por su desajuste histórico, hizo mucho por su propio hundimiento. - Pero también hay que decir que no fué éste obra de un solo-personaje; en la autodestrucción contó con eficaces colaboraciones.

La política también ayudó en lo que pudo. Como ya recordamos, los amigos que integraban su grupo constituyen el núcleo del "doctrinamiento" francés. Dos nombres: Royer Collard y Guizot. Cuando llegaron a la cima, a la Sorbona, y en una palabra, al poder intelectual, se encontraron en una situación particularmente difícil. Representaban una reacción frente al materialismo del siglo anterior, y fueron envueltos con el manto del espiritualismo. Pero ya no se trataba de cuestiones de filosofía en el concepto escolar, sino con resonancias e implicaciones mundanas, para decirlo con las conocidas expresiones de Kant. Las cuestiones políticas se habían mezclado en los temas de especulación de un modo inextricable.

El sensualismo y la ideología parecían un pensamiento revolucionario e irreligioso. La restauración, por el contrario, se mostraba como "le rétablissement pur et simple du système féodal et théologique dans toute sa plénitude". Fué el diagnóstico de Comte ¹. No cabe duda alguna de que - el espiritualismo, si no feudal, podía ser tomado como movimiento teológico. Su función como sostén del antiguo orden

restablecido no podía pasar desapercibido a los ojos de na die. El paso del Antiguo al Nuevo Régimen era también un - cambio de ideas, como lo era de religiosidad y de ideales humanos. Auguste Comte no sentía la menor necesidad de pro bar a sus discípulos y lectores " que les idées gouvernement et bouleversent le monde, ou, en d'autres termes, que tout le mécanisme social repose finalement sur des opinions ", - según escribe en la primera lección del Cours de philosophie² positive publicada ya en 1830 .

No se trata tanto de una politización de la vida inte lectual como del convencimiento a que se llega de que las- ideas tienen, velis nolis, alcance social y político. La - monarquía absoluta se sostenía sobre los cimientos de una- firme creencia en el derecho de los reyes para mandar, que aparecía a su vez formando cuerpo con una religión - el Al tar y el Trono, de que tanto se habló por aquellos años- , en una peculiar concepción del mundo que se había volatizado.

Surgía, además, frente al pensamiento restaurador una nueva inspiración espiritual que se sentía llamada al domi- nio y al poder. Reconocía al cabo de los siglos dónde se ha llaba la verdadera fuerza de la sociedad, se libraba de las viejas y anticuadas concepciones, tan llenas de prejuicios- como desprovistas de conexión con la realidad, y era conscien te a la vez de la dirección inexorable por dónde había de - caminar el verdadero saber. La fuerza no está en manos de - la nobleza ni de los cortesanos, sino entre los obreros, los ingenieros, los banqueros, los comerciantes; el poder está-

ligado al trabajo, como al trabajo se halla vinculada la virtud ; y el saber no es otra cosa que el dominio adquirido sobre las cosas por un conocimiento que da leyes y permite intervenir con eficacia en el curso mismo de la naturaleza. - El Conde de Saint-Simon primero, luego con enorme genialidad Auguste Comte, iban a arrinconar irremediablemente al espiritualismo y a cuanto, de cerca o de lejos, tuviera que ver con él.

Las relaciones entre el biranismo y el espiritualismo bien merecerían un examen detallado, que aclararía no poco el oscurecimiento en que se hundió el primero. En el Journal se encuentran referencias a conversaciones con " le jeune - professeur de philosophie " Victor Cousin ; Maine de Biran se hizo ilusiones, y llegó a escribir en una de sus cartas, a propósito de éste : " mon livre sera beaucoup mieux entendu par ses disciples, que par ceux de Condillac. On verra ce que j'ai ajouté à la philosophie de Reid, qui est, à mon - avis, un point de départ bon et solide " ³ . Todo esto es - cierto. Como lo es el elogio que de nuestro filósofo hizo - Cousin, al llamarle el más grande metafísico de su tiempo. Como lo es, en fin, el hecho de que tuvo a su cuidado la edición de obras filosóficas, en cuatro volúmenes, en que el biranismo corrió su primera vida pública a partir de 1841.- Pero todo esto no hace, a mi juicio, sino enmascarar aún - más el nexo entre ambos pensadores. Es una historia de cortesía, de gratitud, de devoción cordial si se quiere, pero no lo es de estricta vinculación filosófica.

Maine de Biran escribió hacia el final de su vida: -

" Les auteurs spirituels sont aussi contraires que les auteurs matérialistes à la vraie science de l'âme. Que la physiologie se transporte dans la psychologie ou qu'elle l'attire à elle, le danger est le même " ⁴. Desde su punto de vista, la cosa no podía ser más clara : ninguna cosificación del yo, - ya fuera para reducirlo a pura sustancia material o para convertirlo en un espíritu, podría jamás tener cabida dentro de su pensamiento. Justamente había tenido que elaborar toda una complicada teoría de la creencia para comprender la intepartación ingenua de lo real, al tiempo que se conservaba en toda su integridad la esfera del conocimiento natural y científico. En menos palabras, su filosofía no era espiritualista- ni podía serlo. Había pasado toda su vida discrepando del sensualismo de Condillac, pero no para recaer en una simplificación equivalente, bien que de signo contrario. Y sin embargo, la proximidad a Victor Cousin acabó por resultar fatal : se le catalogó como precursor, origen, fuente de éste, donde - aquellos hallazgos cobraban ahora una expresión más luminosa, una formulación más inteligible. Entonces, ¿ a qué ocuparse del antecesor, si no era a título de curiosidad histórica ?.

Maine de Biran, restaurador, doctrinario, espiritualista: pienso que esta es la imagen que al cabo de unos años - después de su muerte debían tener algunos, no muchos, profesores franceses ocupados en filosofía . Superpóngasele ahora mentalmente lo que fué la Revolución de 1848, con el hundi- miento del doctrinarismo, con la avalancha socialista y posi- tivista, y se comprenderá lo que con él y su pensamiento de- bía de suceder. Aunque, en verdad, en nuestro caso tal expe-

rimento es ocioso: basta tan solo con leer a Taine.

En 1857, al tiempo que se publicaban el libro sobre el conocimiento del alma, del P. Gratry, y el Journal bi-raniano editado por E. Naville, Hippolyte Taine daba a la imprenta su estudio sobre Les philosophes classiques du XIXe. siècle en France. No era una obra de filosofía, sino una bomba de relojería con que iba a volar la construcción endeble del espiritualismo que aún se resistía a desaparecer. Desde el prefacio, se entabla la lucha con una ironía, un desprecio, un sarcasmo mil veces más poderosos que un centón de refutaciones ordenadas en silogismos. " Deux philosophies principales subsistent aujourd'hui en France et se retrouvent avec des petites nuances en Allemagne et en Angleterre : l'une à l'usage des lettrés ; l'autre à l'usage des savants : l'une qui s'appelle chez nous le spiritualisme ; l'autre qui s'appelle chez nous le positivisme " ⁵. Royer-Collard, Maine de Biran, Jouffroy, Victor Cousin, - eran buenos para las gentes de letras, que nada saben de la verdadera y positiva realidad, que ni entienden de leyes ni saben salir del mundo de las fantasías. Para el científico, el fisiólogo, el médico, el sabio, eso es " literatura " - palabra que empieza a correr un triste destino.

Vengamos a su estampa de Maine de Biran. Imagen bien sorprendente, por cierto, cuando se la lee con mente de nuestros días. ¿ Qué era filosofía entonces, qué lo es hoy ?.- Taine dice que cuando nuestro filósofo se encontró sin eco en el ambiente dominado por Cabanis, Destutt de Tracy y Laromiguière, se dedicó a enviar sus memorias a los países -

germánicos; " de Condillac - advierte para resaltar adecuadamente el trastorno y desvarío en que fué cayendo - il pa⁶ssait à Descartes, à Leibnitz, Platon, Plotin lui-même" . Cada vez fue escribiendo en una forma más abstrusa e ininteligible : " Y a-t-il un jargon plus rude chez Duns Scot, Albert le Grand, chez les plus hérissés des docteurs du moyen âge. ! Voici, au dix-neuvième siècle, un abstracteur de - quintessence qui les rappelle et les dépasse tous " ⁷ . Al final de un fragmento que copia para luego despedazarlo a - su manera, anota a guisa de comentario que "cette pério⁸de effaroucherait Hegel ou Duns Scot lui-même " . En fin, para redondear el cuadro, llega a una última comparación - donde queda todo claro y el lector avisado comprende sin - esfuerzo la inverecundia de nuestro filósofo: " M. de Biran est un Fichte français, plus mesuré et plus faible, moins-visionnaire et moins inventeur " . Estas últimas restricciones, ni que decir tiene que son en su pluma verdaderos elogios, ordenados en una graduación que llega a la cima ~~de~~ - cuando añade que el primer libro de aquel, Influence de ⁸ l'habitude , " est beau ... est sensualiste et vrai " : como ya sabemos, la obra de que muy pronto renegara su autor.

A la vista de los anteriores reproches se diría que Taine ha percibido con absoluta claridad el valor filosófi co de la obra de Maine de Biran, solo que a sus ojos ello no es virtud sino defecto, y grave por cierto. El denomina dor común de todos los nombres mencionados es sin duda una cierta genialidad metafísica. Faltan en lista las cimas de la tradición empirista, de Aristóteles en adelante, que por

empiristas han merecido ser absueltos de sus yerros en los otros terrenos. El positivismo de Taine, mucho más superficial que el de Comte o incluso el de Spencer, manifiesta en toda la extensión de estas páginas la incapacidad para entender de verdad la problematibilidad última en que se ha movido la inquisición filosófica de Maine de Biran.

Según dice con gracia Taine, hay autores cuya obra es un galimatías doble, mientras otros se limitan a ser un galimatías simple ; en el primer caso, ni el lector entiende al autor, ni éste se entiende a sí mismo ; en cambio, el galimatías simple sobreviene cuando el filósofo sabe lo que quiere decir, pero no sus lectores, De este segundo tipo es Maine de Biran.

Para convencer a sus lectores de la justeza de semejante conclusión lleva a cabo en unas cuantas páginas una " irrefutable " prueba : transcribe unas líneas del filósofo oscuro y las traduce a román paladino. ¿ De qué modo ? Tomemos un solo ejemplo, porque vale la pena el cotejar original y traducción.

"Voici d'abord ce que vous appeliez son grimoire: 'Il y a immédiation entre l'aperception immédiate de la force constitutrice du moi et l'idée de la notion de mon être au titre de force absolue, par la raison que je pense et entends la réalité absolue de mon être de la même manière que j'aperçois ou sens immédiatement l'existence individuelle et actuelle du moi'.

" La phrase est rude : Force constitutrice du moi, idée de la notion de mon être au titre de force absolue, réalité absolue de mon être, immédiation entre l'aperception et l'

idée ; ce sont là autant de broussailles qui arrêtent l'esprit tout court. Substitutions des équivalents et traduisons:

'Apercevant la volonté, force efficace qui est moi-même je sais directement et sans raisonnement qu'il existe une - force, laquelle est moi'.

"L'idée ne vaut pas grand'chose, mais elle est intelligible, et M. de Biran s'entendait, puisque nous l'entendons " ⁹.

El original biraniano corresponde a la " Note ... sur l'idée d'existence ", redactada al final de su vida; las líneas citadas proceden del apartado II, " L'idée de substance et l'idée de force ", título que añadiría en su edición-¹⁰ Pierre Tisserand . . . ¿ Ha entendido Taine el galimatías simple que tenía entre las manos ?.

Ante todo, se impone una aclaración: el texto que ofrece Tisserand va repleto de notas a pie de página en que machaconamente repite la misma frase - " Le texte de l'édition Cousin est inintelligible ". Fué la que Taine manejó. Conste así para descargo suyo. Pero, aún, así, ¿ se enteró de lo que leía ?.

Restituyamos las líneas biranianas a su debido contexto. Critica en él el cogito cartesiano, porque de un yo que piensa, y que es en esencia una actividad, concluye con un yo sustancia o cosa, " Tout autrement qu'il aperçoit son être propre ". De modo que " lorsque par 'je pense' j'entends je veux, j'agis, j'aperçois mon effort, je sais que - j'agis, j'existe pour moi-même au titre de force individuelle, je puis conclure directement: donc je suis réellement et directement une force agissante.

" Pour que le principe énoncé sous cette forme de -
raisonnement ait toute sa valeur, je n'ai pas besoin de recou-
rir comme auparavant au terme moyen: tout ce qui existe rée-
llement est force, ce qui introduirait un élément hypothéti-
que dans l'expression d'un principe évident par lui-même. -
En effet - y aquí se inserta el texto citado por Taine- il
y a immédiation entre l'aperception immédiate de la force -
constitutive de moi et l'idée ou (aquí Taine, siguiendo a-
Cousin, leyó de) la notion de mon être au titre de force-
absolue, par la raison que je pense et entends la réalité -
absolue de mon être, de la même manière que j'aperçois ou -
sens immédiatement l'existence individuelle et actuelle du-
moi.

(Y siguiendo el fragmento) " Il en est tout autrement
quand j'affirme que je suis une chose pensante, une substan-
ce, un soutien de qualités sensibles ; je ne puis conclure -
en ce cas immédiatement de ce que je pense que je suis une -
telle substance, à moins que je ne conçoive intérieurement -
ce principe hypothétique ; que tout ce qui existe réellement
est substance au même titre nominal ... " . Y concluye de -
esta suerte: " Concevoir et exprimer l'âme humaine sous la -
notion universelle et objective commune à tous les être de -
la nature, c'est bouleverser et détruire le monde intérieur
... Concevoir et exprimer l'âme humaine au titre subjectif -
du moi individuel, tel qu'il se manifeste, c'est concevoir -
ce qui est compris dans le fait de conscience " .
11

A la vista de los textos no es demasiado difícil deci-
dir acerca de la justeza de la interpretación vulgarizadora que
hizo Taine del biranismo. En ningún caso su lector puede sos

pechar el alcance original que correspondía a la cita recogida. Que se ventile en ella nada menos que la oposición formal a la cosificación del sujeto que lleva a cabo el cartesianismo, es algo imposible de imaginar. Y ello por varias razones, que conviene siquiera indicar.

La primera, porque Taine opera, con criterio filológico que hoy nos resulta anticientífico en absoluto, o sea, anti-positivo, sobre la previa aniquilación del contexto dentro del que tiene sentido inequívoco la cita estudiada. Segundo, porque, una vez que ha prescindido del contexto, trivializa el valor de las expresiones, dándoles un significado distinto del que en verdad les corresponde. La identificación entre el yo pienso y el yo actúo o yo quiero, que apunta precisamente hacia el carácter dinámico y activo de la conciencia, pierde su novedad y su originalidad - nada menos que la interpretación del cogito como un vol-; para acabar de redondear esta transmutación a que somete las expresiones de Maine de Biran, supone que entender

" mi ser como fuerza " es intercambiable con " existe una fuerza que soy yo ", y se pierde todo rastro de una idea que examinamos en las páginas precedentes con algún cuidado, por su indiscutible importancia, y que aquí está explícita, bien que no con expresión rotunda y definitoria: la idea de que en la conciencia coincide realidad absoluta - con actual, esto es, con apariencia. Taine, bien se ve, ha recortado cuanto pudiera tener visos de enunciado metafísico, justamente por considerarlo " metafísico " en sentido peyorativo, cosa de " literatura " pero no de ciencia rigurosa. Lo que no deja de producir un fenómeno nuevo

y que merecería larga meditación: que al atenerse a un sentido positivista y controlable del texto - eso es lo que Taine debía pensar de su propia traducción, sin ningún género de - duda - no se conserva, o para seguir con su propia idea, no se " traduce " correctamente lo que antes se quería decir. Fenómeno que no ocurriría si, como algunos pensaban, un enuncia-do metafísico fuera igual a otro positivo más un plus de sin sentido, cuyo valor no debería alterar en nada al total, por no tener sentido.

Sea como sea, Taine desnaturalizó el pensamiento biraniano, y su peso histórico y cultural en la segunda mitad del siglo XIX francés ayudó enormemente a ocultar los hallazgos-psicológicos y metafísicos de aquel, que hubieran podido ejercer una considerable influencia en el momento de la reacción antipositivista. No quiero con ello sugerir un total desconocimiento de esta filosofía en el período mencionado. Lo único que es claro es que en vez de haberse mantenido una continuidad en la investigación reflexiva a partir de la obra de nuestro autor, cuando al fin ella vió la luz, el positivismo significó para esta una auténtica ruptura - y una cierta conservación, en varios sentidos, del espíritu de la Ideología - desde luego, De esta suerte la reacción frente a su dominio-intelectual halló de rechazo en Maine de Biran un avanzado, un precursor con el que se llegaba a coincidir.

Pero, ¿cual ha sido su verdadera influencia en Ravalsson, en Lachelier, en Paul Janet, en Henri Bergson en fin?

Habría que averiguarlo. Por lo que al último respecta, la tarea en apariencia se presenta ardua. Muchas veces se han repetido los juicios en que ha mostrado su alta estimación - de aquella filosofía. Uno solo bastará a representarlos. En

una carta a De La Valette- Monbrun, de 1927, ahora recogida en uno de los volúmenes de Ecrits et paroles que reunió R. M. Mossé Bastide pocos años ha, se lee : " On n'étudiera jamais assez ce philosophe qu'il ne faut pas hésiter à classer parmi les plus grands. Voilà un certain temps déjà que j'ai écrit dans un opuscule de quelques pages sur "La philosophie française", que Maine de Biran a ouvert la voie, où la métaphysique est sans doute appelée à marcher définitivement " ¹². No hay la menor duda de que esa vía es justamente la misma sobre la que se halla encaminado el bersonismo. Pero, ¿ quiere decir esto que el núcleo original de este último haya salido por vía directa del biranismo ? Trataremos de esta peliaguda cuestión un poco más concretamente, y muy de la mano de Henri Gouhier, en lo que va a seguir.

Con lo dicho hay datos más que suficientes para hacer se una somera idea de lo que se podría llamar la historia - póstuma de Maine de Biran. Los avatares políticos de la Restauración, la equívoca aproximación del espiritualismo y, - sobre todo, de Victor Cousin - Bergson, con toda su autoridad en el caso lo confirma : " Victor Cousin n'a pas réellement continué Maine de Biran, bien qu'il s'en réclamât. Très vite, après de brillants débuts, il ne voulut être que le - chef d'une Ecole officielle, plus soucieuse d'enseignement- conservateur que de libre recherche " ¹³ - ; finalmente, el positivismo en la forma concreta como lo encarnara Taine, - han dado los frutos cuya última realidad llega a envolvernos a nosotros mismos.

Pero tampoco hay que engañarse demasiado: Maine de Bi

ran mismo fué, como varias veces he dicho a lo largo de estas páginas, su primer enemigo. Desde que pensó, en términos agustinianos de la mejor estirpe, que hay un hombre exterior y otro interior, se sintió en cierto modo liberado de responsabilidades. Sus intereses mundanos, sus afanes políticos, - que le traían y llevaban como una marioneta por los salones de París, le impedían dedicar su cuidado y su tiempo al interior. Pero al tiempo, desligaban a éste del contacto con el mundo, le permitían vacar a sus ensoñaciones o a sus búsquedas reflexivas sin contar para nada con la fama, con la gloria, con discípulos a quienes enseñar, con quehaceres académicos. Maine de Biran representa, en un grado de pureza difícil de encontrar desde su tiempo para acá, el filósofo entregado a su pensamiento por lo que el pensamiento, el saber, - la verdad son en la soledad e intimidad de la vida. Hay un texto admirable del Journal que expresa a la perfección lo - que significa esa entrega a la vida intelectual, que es vida efectiva y no simple colección de trabajos o quehaceres exteriores. Dice así : " Quand nous creussons dans la vérité pour la pénétrer, elle creuse aussi en nous pour entrer dans la substance de notre âme ; alors seulement elle devient prati-
14
que et nous sert comme une partie de nous-mêmes " . El ahondamiento en la verdad es un doble proceso, de posesión de la verdad, al tiempo que quedamos poseídos por ésta; hay una apropiación de la realidad, dominada por el sujeto, y una entrega de éste a la realidad descubierta, que se convierte en norma vital.

Para mí no tiene duda alguna la autenticidad con que - Maine de Biran se apropió y encarnó lo que en principio fuera

una simple teoría. Su Diario testimonia el esencial esfuerzo en que consistió la última etapa de su vida, cuando al cabo vivió la insuficiencia y menesterosidad radicales del ser - del hombre.

No es, sin embargo, su dimensión de modelo moral o intelectual lo que ahora nos importa. Se impone, en cambio, - una mirada hacia atrás, que reactualice los aspectos más notables de esa obra filosófica monótona y rica, aburrida en ocasiones y apasionada al ser contemplada con proximidad conveniente ; un repaso que a la vez encuadre sus hallazgos dentro de un más amplio contexto dentro del cual pueda tenerse-contraste adecuado y términos de comparación que hagan resaltar la novedad y originalidad de los mismos . Una mirada, - pues, que devuelva a Maine de Biran al curso de la historia-del pensamiento, de donde nunca debió de haber salido.

Tierra firme.

Tenía conciencia de ser un descubridor, de estar alumbrando nuevas zonas de la realidad, a las que no alcanzaba a ver el término. Lo dejó escrito en su Journal : " Qui sait tout ce que peut la réflexion concentrée et s'il n'y a pas un nouveau monde intérieur qui pourra être découvert un jour par - quelque Colomb métaphysicien ? " ¹⁴ . Lo hemos recordado ya - antes . Pero lo que ahora urge destacar es, no lo que quedaba por recorrer, sino lo que de modo efectivo había sido conquistado.

Y en primer término, si no conquista, por lo menos se-deberá llamar reconquista al esfuerzo con que Maine de Biran

volvió a situar el conocimiento filosófico y psicológico en el punto de la subjetividad, de la conciencia. Su análisis de la actividad reflexiva, junto con el movimiento de vuelta al kantismo que Cohen, Natorp y otros neokantianos llevaran a cabo constituían para L. Brunschvicg lo más positivo y fecundo de la historia filosófica del siglo XIX.¹⁵

Cuando tratamos de condensar la teoría biraniana de la conciencia en una expresión mínima, pero esencial, tenemos - que acudir a la palabra actividad. Y el caso es que la edad moderna ha ^{di}tenido, con mayor fidelidad a la concepción etimológica que la palabra representa - cum, scientia -, a ir por la línea del saber, y no por la de la acción. Primariamente, la conciencia ha significado un darse cuenta de algo, de carácter intelectual, y en especial bajo la forma de una intuición o visión que ponía delante el objeto en cuestión. Objeto que, por otro lado, al hallarse ante el sujeto en la conciencia, se convertía por fuerza en algo visto, esto es, en algo que ya ha sido visto y está dentro del vidente, en quien ha penetrado. La palabra con que se nombró este tipo de realidades es significativa a este respecto : idea, como es bien sabido originaria del griego, donde valía tanto como 'lo visto'. Pero lejos de quedarse aquí la historia, la idea en cuanto vista se transmuta en imagen, y la imaginación pasa a ocupar el primer plano de las facultades humanas.

Ortega ha contado esta historia de modo extraordinariamente sugestivo en su ensayo sobre " Las dos grandes metáforas " incluido en El Espectador. Para entender de algún modo la conciencia, es decir, " este fenómeno universal de la relación entre el sujeto y el objeto", los hombres hubieron-

de acudir a comparaciones con ciertos tipos de relaciones entre objetos que aclaran aquella. Los antiguos, advierte, pensaron en una suerte de choque o contacto entre cosas materiales, el alma de una parte y el objeto real de otra. La metáfora del sello que se imprime sobre una tabla cerina, - el ekmageion, permitió entrever lo que podría ser la conciencia. En cambio, prosigue Ortega, desde el Renacimiento se sustituye la antigua por una metáfora nueva. " Descartes se resuelve a la gran innovación. La única existencia segura de las cosas es la que tienen cuando son pensadas. Mueren, pues, las cosas como realidades para renacer sólo como cogitaciones. Pero los 'pensamientos' no son más que estados del sujeto, del yo mismo, de moi même qui ne suis qu'une chose qui pense ... Al sello y la tabla de cera se sustituye una metáfora nueva: el continente y su contenido. Las cosas no vienen de fuera a la conciencia, sino que son contenidos de ella son ideas. La nueva doctrina se llama idealismo ... Los contenidos de la conciencia, no pudiendo venirnos de fuera - ¿cómo la montaña puede entrar en mí? - tendrán que emerger del fondo subjetivo. Conciencia es creación " ¹⁶.

Sobre el talón de fondo que dibujan estas líneas de Ortega se puede empezar a ver un poco más clara la innovación biraniana. Pues se trata, nada menos, de la sustitución del #cogito por un voló cuyas últimas implicaciones hay que procurar desenvolver.

Quizá lo que menos sorprende, y a la par es el núcleo de todo el pensamiento de Maine de Biran es su extremada pulcritud. Pulcritud, entiéndase bien, en su trato con la reali

dad. Virtud que resplandece precisamente en esa su actitud - de vuelta a la órbita de la intimidad personal.

No hay la menor duda de que semejante retorno estaba - preludido^a por la obra de Condillac, que recogía los frutos - del empirismo inglés, de Locke en adelante. Cuando se leen - las palabras, realmente hermosas, con que se abre el Essai - sur l'origine des connoissances humaines , se da una cuenta - del ambiente en que había de moverse la especulación france- sa de fines del XVIII, y Francia en ese siglo era tanto como decir Europa: " Soit que nous nous élevions, pour parler mé- taphoriquement, jusque dans les Cieux; soit que nous descen- dions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes ; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apperce-
vons " ¹⁷ .

A su simple lectura, sin embargo, se descubre lo angus- tioso de aquella situación intelectual. Si, como tradicional- mente se aprende, la filosofía moderna había discurrido por- dos cauces bien distintos, idealista en el continente y empí- rista en las Islas Británicas, en las líneas del sensualista francés se ve sin lugar a dudas cómo la tradicional indepen- dencia inglesa venía a desembocar en la magna corriente naci- da del cartesianismo. El idealismo, al fin, triunfaba sobre todos los obstáculos.

En las páginas anteriores hemos ya hecho notar esa dra- mática inflexión que imprimió Condillac a su pensamiento, - cuando le hicieron notar las últimas consecuencias a que ha- bía de llevarle la idea maestra del Essai, y cómo en el Traité des sensations procuró escapar del callejón por donde se ha-

bía introducido sin quererlo. Pero, por más que trató de salir a la exterioridad, al aire libre de la experiencia, no podía renunciar al punto de partida subjetivo. Y en vez de introducirse de lleno en sí mismo, para al cabo buscar conlimpieza absoluta la apertura donde quiera que se hallase, se puso fuera, delante de una estatua, y comenzó a proyectar sobre ésta de modo sugestivo pero puramente imaginario una vida esquemática que, dentro de sí mismo, no alcanzaba a simplificar.

Es en ese momento de la historia del pensamiento donde se singulariza la intervención de Maine de Biran. Por mucho que diga Condillac, y ruegue al lector que se ponga en el punto de vista de la figura de mármol, es todo tiempo y trabajo perdidos. Lo que hay, de verdad, es Condillac delante de su ficción, y de ésta dice lo que él juzga, lo que piensa que le ocurriría, pero puede hacerlo porque son dos: él y la estatua. Ahora, "il ne s'agit pas ici de ce qui est affirmé de la statue par celui qui juge dans un point de vue extérieur, il s'agit uniquement de ce qu'elle est pour elle-même"¹⁸. Así replica el biranismo al sensualismo: si se adopta el punto de vista de la interioridad, hay que acceder a uno que sea real, no ficticio; y éste no puede ser otro que el propio, es decir, el del yo de cada cual.

A esto es a lo que quería referirme cuando hablaba de la pulcritud de nuestro filósofo. Su decidido empeño en tomar contacto con la realidad tal y como ésta nos es presente le había de alejar de las hipótesis sensualistas, acercándolo al mismo tiempo a la actitud cartesiana, con la que, sin

embargo, tampoco podía conformarse.

La crítica que dirige al cogito de Descartes, de cuya modernidad me hice eco en su lugar, vale también como un ejemplo de aquella misma virtud. Por más que se intente, de la experiencia de la propia subjetividad no se puede extraer nada que sea una cosa, o si se prefiere, una sustancia so - porte de accidentes. Conocemos bien la angustiosa situación en que hubo de hallarse precisamente a consecuencia de estos análisis. El peligro de un fenomenismo absoluto le condujo a complementar su doctrina con el capítulo, delicado y problemático, de la creencia. Pero esas penalidades hablan muy alto del esfuerzo que Maine de Biran, con una mentalidad inscrita dentro de la vigencia de la idea de sustancia que todavía no puede decirse que haya quedado arrinconada, hubo de realizar para escribir, y más aún, para pensar al yo o sujeto como algo que no es cosa, sino esfuerzo o tensión.

Al llegar a este punto conviene subrayar algunos aspectos del biranismo que parecían estar situados en la línea de las investigaciones posteriores. Por de pronto, en la trayectoria que luego había de seguir el bergsonismo.

Cuando Maine de Biran descubre al yo como tensión o fuerza, lo hace precisamente como fuerza o tensión duradera. No se puede olvidar que en ese aspecto de la subjetividad iba a encontrar el apoyo firme desde el que sería posible, a su juicio, superar el fenomenismo en que le envolviera la crítica a Descartes. Maine de Biran ha sido plenamente consciente de que " le durable de l'existence ", constatable en la experiencia en forma de mismidad personal que permanece-

por debajo de los cambios constantes a que la conciencia - se halla sometida, hacía del yo, si no una sustancia, sí - al menos un fenómeno o apariencia sustancial. Y es inevitable pensar entonces en la " durée " bergsoniana.

Henri Gouhier ha analizado el problema de la relación entre estas dos cimas de la filosofía francesa con cuidado. La fórmula a que llega parece verosímil y concorde con el planteamiento que hace. Hay, en principio, una serie de rasgos comunes entre ambos pensamientos : el interés por la vida, estimación de la experiencia como modo fundamental de conocimiento, apelación a la interioridad del esfuerzo - en el biranismo y de la 'durée' en el bergsonismo, importancia del ejercicio motriz del alma sobre el cuerpo, que en ambos casos hace que el cuerpo esté inmediatamente dado a la conciencia; la vida animal, el estado puramente afectivo de que hablara el primero coincide con los análisis del segundo en torno al autómatas, y al " rêveur ", del hombre - en cuanto deja de atender a la vida. Y en fin, en ambos se encuentra una teodicea encarada precisamente como reflexión de la experiencia mística. Según dijera Jean Laporte, " une métaphysique à base de psychologie, telle pourrait être la formule du bergsonisme comme du biranisme " ¹⁹.

Lo que luego sucede es que Bergson ha puesto en un delicado trance a los estudiosos de fuentes e influencias en la historia de las ideas. Pues si un par de ocasiones ha dejado dicho de palabra que consideraba a Maine de Biran como uno de sus " maîtres véritables " - " il me cita tout d'abord et naturellement Plotin, puis Spinoza ... Maine de Biran, -

peut-être Revaissou et surtout Berkeley ", al decir de Floris Delattre ²⁰ -, no hay lugar en su obra filosófica donde haya invocado a su pretendido maestro como guía en una cuestión concreta y precisa. Y entonces, ¿ calló Bergson sus deudas para con Maine de Biran ? ¿ O es que cuando ya se encontraba en posesión de su núcleo de doctrina reparó en las coincidencias que, sin querer, le aproximaban al biranismo?

Entre la mala fe de un silencio y la involuntaria semejanza de dos originalidades creadoras, la elección, hecha " in animo salvifico", ha de inclinarse por la segunda de las opciones. Oigamos a Gouhier: " Une fois le bergsonisme constitué en dehors de son premier contexte spencerien et scientiste, il est sûr que Bergson a reconnu en Maine de Biran un précurseur ... Maine de Biran est devenu le maître de Bergson au moment où ce dernier ne pouvait plus être son disciple " ²¹. Y como refuerzo de esta tesis ofrece las divergencias más notables entre ambos : el reformador y crítico de la Ideología se atuvo a la reflexión, y con ella apprehendió el esfuerzo; elaboró una filosofía " de l'esprit", - que se abría al final a la religión como experiencia personal; en cambio, el debelador del positivismo se cifia a la intuición, construye una filosofía " de la nature " y en lugar de convertir la religión en una continuación de la propia vida, la toma como testimonio objetivo y fehaciente a través de las figuras de la mística. ¿ Cómo negar, pues, la divergencia entre ambos espíritus ?.

Una vez que se ha reconocido con Gouhier todo lo anterior, no se recobra sin embargo esa tranquilidad de espíritu que proporciona toda cuestión zanjada de forma evidente-

y definitiva. Porque las analogías entre ambos son, desde luego, muy sobresalientes. Añadamos alguna más por nuestra cuenta a las que advierte ese gran conocedor de la filosofía francesa.

Cuando se piensa en el bergsonismo se vienen a las mientes " intuición ", " durée ", " absoluto " y " élan ".- Ahora bien, cuando se estudia el biranismo se vuelve a encontrar esas cuatro ideas, dentro de un sistema total que es, indiscutiblemente, distinto. Pero las ideas están ahí, en un papel no demasiado lejano del que juegan en el primero.

"Intuición ": Como es bien sabido, se trata de un procedimiento cognoscitivo caracterizado por su oposición a otro bien distinto, que es el análisis . Mientras éste gira en torno a su objeto y nos permite tomar diversas vistas sobre su exterior, el otro nos habría de conducir inmediatamente al núcleo único, insustituible e incomparable de lo conocido. Y por único, nos pondría delante de un absoluto.- " Un absolu - dice en la " Introduction à la métaphysique " - ne saurait être donné que dans une intuition, tandis que tout le reste relève de l'analyse. Nous appelons ici intuition la sympathie par laquelle on se transporte à l'intérieur d'un objet pour coïncider avec ce qu'il a d'unique et par conséquent d'inexprimable. Au contraire, l'analyse est l'opération qui ramène l'objet à des éléments déjà connus, c'est-à-dire communs à cet objet et à d'autres ... Tout analyse est ainsi une traduction, un développement en symboles ,... La science positive a pour fonction habituelle d'analyser...

La métaphysique est donc la science qui prétend se passer de symboles ²² "

Al leer esa página desde la obra de Maine de Biran, - la proximidad resulta sorprendente. No ya una coincidencia superficial de expresiones, que ciertamente no sería en este caso particular una razón, sino el tema de fondo que se debate: ahí se halla la semejanza. Maine de Biran, como va examinado en las páginas precedentes, ha convertido en uno de los pilares centrales de su sistema la contraposición entre las ideas logradas por generalización y las nacidas de la reflexión. Un pensamiento con imágenes, que busca las coincidencias mediante la abstracción, y que por lo mismo opera sobre un constante referir los objetos entre sí para desgajar de la comparación los elementos comunes, era el método de la ciencia natural que carecía de validez dentro del ámbito de la psicología, entendida como ciencia del hecho, primitivo. Ahora bien, eso es lo que aquí se llama "analyse", - y va contrapuesto a la "intuition"

Pero es que por otro lado, la reflexión, como sabemos de sobra a estas alturas, nos entrega un conocimiento que - es por esencia también "inexprimable", que no se deja reducir a símbolos porque éstos lo desnaturalizan. Hay mil textos; elijamos uno solo: "les conceptions du métaphysicien échappant aux signes extérieurs, l'évidence ne peut y-être qu'immédiate pour le sujet même et incommunicable par des moyens artificiels" ²³. En los dos casos, como se ve, - la metafísica está más acá - o más allá - de todo símbolo, - en una inmediatez absoluta con el sujeto que conoce. Y la-

coincidencia es relevante, porque en ambos casos - y la prioridad debe reconocérsele a Maine de Biran, sin ningún lugar a dudas - la tesis ocupa un lugar central en sus sistemas, y porque, en segundo lugar, se opone a la línea general de asimilación, dentro de la órbita de la ciencia natural, de la metafísica. No, no es en la comparación de intuición y reflexión, como lealmente reconoce Gouhier, donde se ha de ver " le plus nettement la divergence " entre ambos pensadores.²⁴

Pero pasemos adelante. La "durée". En su Essai sur les données immédiates de la conscience, distingue Bergson entre lo que llama " durée concrète " o tiempo vivido inmediatamente y un tiempo homogéneo, espacializado y, por eso, bastardo. " La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs ". Ni absorto en el presente, ni olvidado del pasado, no yuxtapone los estados sino que " les organise avec lui " como en una melodía, " comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments, dont chacun, représentatif du tout, ne s' en distingue et ne ^{s'en} isole que pour une pensée capable d'abstraire ". En cambio, cuando nos familiarizamos con la idea de espacio, hacia el que nos empuja nuestra necesidad de acción práctica, " nous exprimons la durée en étendue, et la succession prend pour nous la forme d'une ligne continue ou d'une chaîne, dont les parties se touchent sans se pénétrer " ²⁵. Frente a la tradicional equiparación de -

tiempo y de espacio, Bergson señala su absoluta heterogeneidad. El tiempo, en su realidad verdadera, es la forma misma del ser que se distiende del pasado al futuro como un punto elástico, sin quebrarse, en la continuidad de una tensión, el "élan", que no es sino "une exigence de création"²⁶.

Ahora vayamos a releer a Maine de Biran, con el interés puesto sobre estos temas. Hay que rebuscar. Quiero decir, la preocupación que mueve a Bergson no coincide con la de su precedente y antecesor: lo que en el primero ocupa lugar central, en el segundo se halla marginado. Esto no se debe olvidar en ningún caso. Pero sigamos adelante. En una anotación del Journal se lee: "Quand nous pensons, dit Kant, nous pensons en un lieu, et nos pensées se succèdent dans un temps; il nous est impossible de concevoir le contraire Je trouve au contraire que la réflexion ou l'acte d'aperception intérieure exclut absolument l'idée du lieu et ne comporte que la forme du temps"²⁷. Mientras que el espacio es una construcción ulterior, que resulta del despliegue de la actividad del esfuerzo sobre una serie de puntos que se localizan mediante la experiencia sensible, y en ese sentido cabría llamar forma a posteriori - es la continuatione resistantis de que en su lugar hablamos -; mientras, en fin sería pensable un ser que ejecutara un esfuerzo de carácter estrictamente puntiforme, para que quien el espacio dejaría de ser forma de la sensibilidad tal y como nosotros lo conocemos, Pero en cambio, por el mero hecho de hallarse en actividad, en ese "effort" primitivo en que-

el yo se constituye como tal, se habría de encontrar sumergido en una temporalidad esencial, inesquivable. El tiempo es la " forme propre et essentielle " de la existencia del sujeto pensante²⁸. Sea " élan " , sea " effort " , la actividad-complica siempre, en el orden de las realidades empíricas, a la temporalidad. Como dice Maine de Biran, " la durée subjective du moi ... n' est pas une forme de la sensibilité passive, mais^{une} suite de l'activité constitutive de la personne "²⁹. El tiempo se funda en la actividad real del yo, y por eso, - añadiríamos ahora nosotros, es siempre un tiempo real, no meramente pensado o sentido.

El tiempo encierra en su seno unidad y multiplicidad, - permanencia o retención de ser y variación en los modos. Es notable la finura de Santo Tomás, que se percata del doble - aspecto de lo temporal y dice: " Temps^u enim mensurat non solum quae transmutantur in actu, sed quae sunt transmutabilia. Unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem "³⁰. Maine de Biran va a seguir adelante, hasta decir que hay tiempo gracias a que, por debajo de la variación superficial, fluye uniformemente una duración del yo que da razón, precisamente, de los demás cambios, al verlos como siendo tales. A este sentimiento de " durée uniforme " "^u se réfère tout temps réglé et déterminé, comme tout nombre se réfère à l'unité fondamentale "³¹. He ahí una dualidad de temporalidades, la subjetividad de la duración de la persona, dentro de la cual acontece como ya - sabemos la conciencia de mismidad, y un segundo tiempo reglado, determinado, al que cabría sin demasiados riesgos llamar espacializado. ¿ Que no coinciden ambos aspectos con los berg

sonianos ?. Es cosa clara. La durée del último es taxativamente una variación cualitativa, en que los sucesivos estados se interpenetran ; carece de escisiones, pero no de cambios, En cambio, aquí se nos presenta ese fluir íntimo como una - homogeneidad profunda.

Tal disparidad creo que queda bien interpretada con - una aguda observación de Henri Gouhier en su ensayo sobre - los dos filósofos. El moi del biranismo, hace notar, es - " un sujet individuel mais dont l'individualité est constituée en dehors de son histoire "; por el contrario, el bergsonismo ha calado en el problema con una mayor profundidad, - pues, en su seno " la durée, qui est mémoire, individue le-moi par son histoire " ³² . He aquí, a mi juicio, una barrera sobre la que Maine de Biran no alcanzó a saltar. Inmerso dentro de un mundo que estaba descubriendo la historia, por obra de Turgot, de Condorcet, de Voltaire, del historicismo progresista, en una palabra, tomó el enfoque científico naturalista que correspondía a sus maestros los ideólogos. No es extraño que ello aconteciera, toda vez que aquellos descubridores de la historicidad habían de seguir igualmente anclados en la creencia de una naturaleza humana inalterable por debajo de todos los fenómenos. Léase el análisis que de ellos ha hecho Marías en su Introducción a la filosofía ³³ , - y se verá cuán epidérmica resultaba en ellos esa impregnación de la naturaleza humana por la historia . Maine de Biran tocó el tema de la mismidad de la persona, pero la interpretó como una mera identidad, más aún, como la fuente misma de toda idea posible de identidad, trasladada a los objetos

desde la propia subjetividad. Sobre el yo, entendido como fuerza, pesaba la conceptualización biológica que dejara pendiente en el aire Bichat . Un yo, como una vida, es una perpetua agonía y vencimiento de la muerte, es un intento de perseverar en el ser según sostuviera Spinoza. La identidad biraniana está pensada tan sólo como relación entre dos términos, el presente y el pasado; nunca en vista de un futuro. Al esquematizar el esfuerzo como una tensión frente al cuerpo, y nada más, se encontró de rechazo encaminado a simplificar al sujeto del mismo como una pura fuerza hiperorgánica, expresión en que el adjetivo apenas si tiene otra misión que la de destacar el esencial enraizamiento con lo orgánico: no es hiper porque esté más allá de lo orgánico, sino porque está vertida y dirigida desde arriba a mover a un cuerpo - que le es inferior, y que tiene bajo sí. Y como pensara la-Escuela, " contraria sunt circa idem ", los contrarios están referidos a lo mismo, y de ahí su contrariedad.

Bergson, y esto es lo firme, inserta en la durée el pasado como presente, actualizado o revitalizado por la memoria, y nos entrega un sujeto con historia, o que es histórico, pero no sólo histórico. Maine de Biran se queda en un sujeto con actos varios, que los tiene y los ejecuta, que adquiere hábitos y se va modificando, siempre en el plano de la naturaleza. Bien . Una vez reconocido lo cual, hay que preguntar si sus planteamientos de la temporalidad humana no tienen nada que ver, entre sí. ¿ Es esto cierto ? Contemplemos antes el aspecto de lo " absoluto ", cima de sus sistemas, y tratemos luego de llegar a una cierta conclusión, si quiera sea provisional e hipotética.

El " absolutismo " de Maine de Biran es asunto bien -

intrincado, como ya hemos tenido oportunidad de comprobar. Absoluto es lo no relativo, lo que está en sí mismo, y por ende, la sustancia. Y como el conocimiento es siempre una relación, no hay realidad alguna que sea aprehendida como sustancia, sino que ésta es término de una suposición o creencia. Pero si bien nada de lo conocido por el sujeto es una sustancia, si hay algo que es sustancial, que trasciende el límite de lo fenoménico, y que se constituye precisamente en el fundamento " in re " de toda creencia en aquella. Se trata del yo. Recordemos a este propósito un texto, análogo a otros que ya citamos . " Est-il- vrai que nous ne connaissons de notre être propre que des apparences, ou que nous ne soyons qu'un phénomène à nos propres yeux ? . Oui, si nous consultons uniquement les sens externes et l'imagination; mais si nous en étions réduits là, d'où nous viendrait l'idée ou la notion d'être ? . Comment saurions-nous qu'il y a des êtres au delà des phénomènes, et d'abord que nous sommes nous-mêmes des êtres ? Nous savons de nous primitivement quelque chose de plus que ce que nous en voyons par une vue extérieure, et, indépendamment de ce que la raison ajoute à la connaissance intérieure, cette connaissance ou ce sentiment-interne immédiat nous révèle le fonds même de notre être permanente et identique. J'ai reconnu le premier cet organe intermédiaire par lequel notre intérieur est connu à un sens tout intime et trouve le chemin de la pensée , c' est-à-dire en est l'objet propre et immédiat, ce sens est celui de l'effort, de l'activité du vouloir " ³⁴ . Lo dado en el sentimiento necesitará de elaboraciones por parte de la razón, -

pero ya representa una primera toma de contacto en la experiencia con lo suprafenoménico, con lo absoluto. De igual manera que en el punto de la temporalidad Maine de Biran reconocía la necesidad de una duración homogénea que sirviera de referencia y medida a las accidentales y momentáneas, para él es inexplicable la perspectiva de un mundo fenoménico en cuanto tal si no va acompañada, como modelo paradigmático, de una vivencia de lo "absoluto" o suprafenoménico. Lo-temporal exige o complica a lo perdurable, como lo accidental reclama lo sustancial. Y no por azar es el yo del esfuerzo el tipo ejemplar de perduración y de sustancialidad. La gran idea de su filosofía, que tenía que conducirle a semejantes desarrollos, es que todos los problemas metafísicos - en torno al ser, la causa, la sustancia, la identidad, campo de batalla entre empiristas y racionalistas, son resolubles sólo en cuanto se los sitúe en la raíz de donde han sido continuamente desgajados, esto es, en esa experiencia interior capaz de constituir un punto de partida para el "chemin de la pensée", experiencia que por serlo es a posteriori, pero que no lo es de cosas, sino de la estructura esencial del sujeto, y así a priori respecto de los objetos exteriores. No, no se puede, a mi juicio, convenir aquí con Gouhier, que reduce el conocimiento de lo absoluto en el biranismo al orden de la creencia sin más. ³⁵ Al hacerlo así, la distancia respecto al bergsonismo se incrementaría notablemente, y precisamente en contra de lo que el propio Bergson escribiera de nuestro filósofo. Pues ha sido Henri Bergson y no otro quien ha escrito que Maine de Biran "a conqu l'idée d'une métaphysique qui s'élèverait de plus en plus

haut, vers l'esprit en général, à mesure que la conscience descendrait plus bas, dans les profondeurs de la vie intérieure. Vue géniale - añade - dont il a tiré les conséquences sans s'amuser à des jeux dialectiques, sans bâtir un système " ³⁶. Pero si esto es así, y es lo que pretendimos dejar aclarado en uno de los capítulos anteriores, entonces - la proximidad entre ambos pensadores es más honda. Porque - el bergsonismo es una filosofía del absoluto. Y también lo alcanza, en principio, por un repliegue inicial sobre la conciencia propia.

Un conocimiento que entra en el objeto, sin compararlo con otros, que lo toma, por decirlo así, ab-suelto o suelto de todos los demás, es " absoluto". A esto es a lo que llama intuición. Como explica Zubiri, en esta filosofía " lo absoluto es lo inmediatamente dado, tomado en y por sí mismo " ³⁷. Lo que ocurre es que eso que indiscutiblemente nos está dado con immediatez es ni más ni menos que el yo; y todo otro posible objeto en la medida en que lo veamos como si fuera-nuestra conciencia. " Il y a une réalité au moins que nous-saisissons tous du dedans, par intuition et non par simple-analyse. C' est notre propre personne dans son écoulement à travers le temps . C'est notre moi qui dure . Nous pouvons-ne sympathiser intellectuellement, ou plutôt spirituellement, avec aucune autre chose. Mais nous sympathisons sûrement - avec nous-mêmes" ³⁸. Ese yo con que simpatizo es, pues, un - absoluto. Hasta ahí llegaría Maine de Biran. Pero si luego se sigue diciendo que la intuición de un móvil, al aprehender un movimiento sin referencia a nada, capta un movimiento absoluto, y ello gracias a que " j'attribue au mobile un

intérieur et comme des états d'âme ... et que je m'insère -
en eux par un effort d'imagination " ³⁹, entonces el parale-
lismo se rompe. Pienso que nuestro filósofo rechazaría con-
la mayor energía la asimilación de un conocimiento que goza
de la plena evidencia, como es la reflexión íntima, con la-
suposición o, mejor, la extrapolación de una conciencia que
se proyectaría a los otros objetos, intentando anular una -
dualidad insalvable entre cualquiera de ellos y mi real y -
efectivo yo. Y cabe preguntar todavía si no estaría la razón
del lado del biranismo.

Al final de este examen comparativo entre las dos doc-
trinas, lo único que se pueda certificar sin miedo a equivo-
caciones o malentendidos peligrosos es que, en el tiempo, -
la más reciente se inscribe en la dirección que la otra ha-
bía marcado. Pero es igualmente claro que el hilo de una -
continuidad entre ambas se había quebrado por la irrupción
espléndida del positivismo de Comte. Los problemas no se -
habían quedado al nivel del sensualismo o la ideología, a-
la altura en que los tomara Maine de Biran, sino a otra bien
distinta. Por si esto fuera poco, el biranismo se inserta-
en una tradición, que va a Descartes a Leibniz, en un mo-
mento en que el pasado filosófico estaba intelectualmente-
en barbecho. Pero Degérando primero, Cousin luego, más tar-
de el P. Gratry o Ravaisson, revitalizan sus mentes con una
apropiación eficaz y fecunda de la historia filosófica pre-
cedente. Maine de Biran, con sus críticas de Descartes o -
Malebranche, con su exposición de Leibniz, realiza un gesto
infrecuente, por no decir inverosímil, en la época de un -

Destutt de Tracy o un Cabanis; pero luego la soledad y originalidad de su impulso se oscurece delante de los trabajos eruditos, del conocimiento detallado de los sistemas pasados. Y, por último en los eslabones intermedios de la cadena se había conseguido una puesta al día de la tradición de positivismo espiritualista : entre Maine de Biran y Bergson se halla Revaissón. Un análisis de influencias que no siga los entresijos de la historia del pensamiento francés en ese período está condenada a moverse en generalidades. Lo incommovible es que ambos han anclado la psicología en una experiencia íntima, y de ahí han extraído un absoluto sobre el que edificar la metafísica. La primacia histórica corresponde a Maine de Biran ; sus respectivas originalidades no menguan por ello. Y si el estudio de Bergson nos lleva a evocar en actitud y tesis a su predecesor, éste es más inteligible en varios sentidos gracias a los desarrollos que su idea básica iba a adquirir en manos ajenas.

Semejante proximidad no pasó desapercibida a la mirada inquisitiva de uno de los mayores filósofos de los tiempos recientes, Wilhelm Dilthey. En uno de sus últimos trabajos " Los tipos de visión del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos", se propone rebatir el clásico argumento que el escepticismo de todos los tiempos ha esgrimido, argumento fundado en la disparidad y diversidad de los sistemas filosóficos : ¿ Cómo creer que se puede alcanzar la verdad, si cada uno de los que pretenden haberla conquistado está en desacuerdo con todos los demás ?.

Por debajo del caos Dilthey descubre un orden. Los -

sistemas individuales se pueden muy bien reducir a tres grandes tipos fundamentales de filosofía : el naturalismo que engloba todas las formas de materialismo y positivismo; el idealismo objetivo, que considera todas las cosas como inmanentes en un fundamento universal y divino-estoicismo, Spinoza, etc.- ; por último, el idealismo de la libertad, dentro del cual " el espíritu - explica Dilthey - reconoce su propia esencia como distinta de toda causalidad física " ⁴⁰, y por ello " esta visión del mundo tiene un fundamento universalmente válido en los hechos de conciencia " ⁴¹. Dentro de este último tipo incluye, entre otros más, a Sócrates, - Platón y Aristóteles, a Cicerón y a la especulación cristiana, a la escuela escocesa, " a Kant y a Jakobi, a Maine de Biran y a los filósofos franceses afines a él, hasta Bergson" ⁴² : de Maine de Biran a Bergson corre lo que llama " el idealismo francés de la persona " ⁴³. Más que un influjo de letra de uno sobre el otro los une, según esto, una misma - y coincidente actitud a la hora de resolver el enigma de la vida mediante una concepción del mundo que posea universal validez y se funde en la razón.

Lo interesante en este punto, sin embargo, no es tan sólo apoyar el paralelo que antes hemos esbozado con el juicio sólido de un maestro como Dilthey. Lo importante es aclarar ahora, tomando esos textos como punto de partida, las conexiones más sobresalientes que ligan a éste último con Maine de Biran, cuya obra conocía según acabamos de comprobar. Ello nos permitirá esbozar una segunda faceta en nuestro examen de los ecos, siempre un tanto amortiguados y lejanos

que despertara el biranismo.

Dilthey llegó a su filosofía desde la órbita de las ciencias históricas. Le empujaba a ello el afán de hallar un fundamento adecuado a tales conocimientos, al modo como Kant hiciera con las ciencias de la naturaleza. Y creyó en contrarlo en la psicología. " Por lo mismo que los sistemas culturales, la economía, el derecho, la religión, el arte - y la ciencia, y la organización externa de la sociedad en - las asociaciones de la familia, del común, de la iglesia, - del estado, se han originado a partir de la conexión viva - del alma humana, ~~tampoco pueden explicarse más que a base~~ - de ésta " ⁴⁴. El alma, o la conciencia, es el ámbito donde poseen realidad original y primaria las ideas, las representaciones de valores y de fines, las normas de acción que - constituyen el germen de cuanto se ha venido llamando desde Hegel " espíritu objetivo " . Pero éste es objetivo, diríamos, por obra de un proceso de exteriorización o de objetivación, si vale la expresión redundante más sugerente, y es bien claro que, con recorrer el camino en sentido inverso, yendo así del espíritu objetivo a la subjetividad, tendríamos resuelto el problema. Fué la idea que había de conducirle desde el mundo histórico y social a la intimidad de la conciencia. Y ello, nótese bien, porque las ciencias del espíritu eran, en cuanto conocimientos, distintas de las de la naturaleza. Primer punto de enlace entre Dilthey y Maine de Biran, del que algo va ya dicho en las páginas precedentes.

Un paso adelante, y entramos en la conciencia, en la

subjetividad. En ella residen los cimientos de toda experiencia porque, como dice Dilthey con imagen feliz, es imposible " ver, por decirlo así, sin ojos o dirigir la mirada del conocer por detrás del ojo mismo " ; la experiencia lo es siempre de un sujeto, y depende inexorablemente de las " condiciones de nuestra conciencia ", de " la totalidad de nuestra naturaleza " ⁴⁵. No sólo esto ; la conciencia no se limita a condicionar o a modificar los datos de lo real, sino que es ella-misma el lugar donde accede el hombre a la realidad genuina-y plenaria : " Sólo poseemos la realidad tal como es en los-
hechos de conciencia dados en la experiencia interna " ⁴⁶.

Introducidos en el ámbito de la experiencia interna,- Dilthey halla y pone en adecuado relieve el carácter de conexión dada entre los hechos que integran la subjetividad.- Y lo formula con toda claridad : " La vida psíquica es conexión " ⁴⁷. Aquí encuentra la piedra de toque que separa precisamente las ciencias de la naturaleza de la indagación psicológica. En efecto, mientras las primeras cuentan tan sólo-con datos o elementos inconexos, que el sujeto tiene que - completar mediante el empleo de hipótesis, utilizando para - ello la inducción que va más allá de lo que estaba dado, la-psicología opera no solo con elementos sino con los enlaces-o las relaciones también dadas.

Mientras " la ciencia natural construye la materia con pequeñas partículas elementales, incapaces ya de existencia-independiente " ⁴⁸, la ciencia psicológica ha de habérselas-con " unidades vitales psicofísicas " ⁴⁹ en las cuales todo - se halla en conexión con todo. Por eso sus métodos forzosa -

menta han de diferir de modo esencial y no accidental. La fundamentación de las ciencias del espíritu tiene que ser muy otra de la que Kant propusiera para la otra esfera del saber intelectual.

En esa idea de la conexión, contexto, interdependencia - Zusammenhang , " La palabra que Dilthey ha escrito más veces en su vida " al decir de Ortega ⁵⁰ - se contiene la clave de su interpretación de la subjetividad humana, que es lo que ahora nos interesa recordar del conjunto de su vasta obra. De ella, en efecto, deriva su crítica para con los análisis del empirismo inglés y del sensualismo. En la conciencia se interpenetran los momentos representativos, que aquellos llamaban " ideas " con los afectivos y los activos. Y esa anticuada concepción de la ^{con-}ciencia como si fuera tan solo un intelecto desgajado del resto de la vida anímica efectiva es la que ha conducido, de un lado, al puro fenomenismo- los objetos se reducirían a sensaciones-, de otro lado, a tropezar con el problema una y otra vez sin resolución por defecto de planteamiento, el de la realidad del mundo exterior, - y en fin, a una doctrina " naturalista " del espíritu, en que se ha intentado " construirlo " de manera hipotética después de haberlo reducido a elementos abstractos, simples pero hipotéticos, como la sensación con que opera el abate de Condillac. Y todo por una defectuosa y desnaturalizadora contemplación de la experiencia real y verdadera tal y como se da en nuestra conciencia cotidiana.

No tratemos ahora de agotar el problema de las relaciones entre Maine de Biran y Dilthey. Con lo dicho hasta aquí-

basta para que los puntos de tangencia entre sus respectivas trayectorias, al menos los más notables, no se nos escapen de entre las manos.

Primero, el antiintelectualismo de Dilthey, manifiesto a la hora de hacer intervenir en el juego efectivo de la actividad consciente tanto al intelecto como al sentimiento - y a la voluntad, nos lleva a recordar la tesis biraniana, de importancia fundamental en este sistema, de la unidad radical de inteligencia y querer. Según dice Dilthey, no hay ningún estado que sea puramente sentimental, o puramente volitivo, o puramente representativo. Si los distinguimos de ese modo, y los tomamos por tales sin entrar en más detalles cuando vivimos natural o espontáneamente instalados es porque, - de una parte, hay en cada estado un elemento más destacado y característico, y de otra parte, porque en cada caso los distintos momentos que entran en conexión para integrar el acto no están juntos por simple yuxtaposición - representación, más sentimiento, más acción- sino que se hallan ordenados en una compleción que tiene carácter teleológico, y la finalidad del acto, que consiste en " sentido ", es la que formalmente lo unifica y lo totaliza. Escribe : " Así, en toda actitud representativa las actividades de la atención y los movimientos conscientes enlazados a ella se hallan al completo servicio de la formación de la representación ; las incitaciones volitivas desembocan en estos procesos formativos de naturaleza representativa: se disuelven en ellos, - De aquí surge la apariencia de una actitud meramente representativa, libre de voluntad " ⁵¹ . Un hecho de conciencia -

un estado psíquico es, pues, una estructura, y ésta, como -
dejó aclarado Ortega, " es una cosa de segundo grado", que e
consta de elementos y de un orden según el cual se hallan dis
puestos, en donde " la realidad de ese orden tiene un valor,
una significación distintos de la realidad que poseen sus -
elementos " ⁵². La realidad de la estructura pende aquí del-
sentido, o como dice Dilthey, de la finalidad, la " propiedad
capital del contexto psíquico " ⁵³, pero ésta no es la suma-
de los elementos sino que posee otro grado de realidad, como
señala Ortega. Por esto es por lo que el naturalismo psicoló-
gico, inclinado al asociacionismo de átomos elementales de -
vida animica, queda rechazado en absoluto. La unidad totali-
zadora está dada, y ahora se ve bien cómo: está presente inme-
diatamente en forma de " finalidad ". Sus ingredientes tan -
sólo se pueden descubrir mediante una investigación que nos-
ponga delante ese todo unitario primario y nos lo presencia-
lice en toda su integridad: fué el paso de Dilthey hacia la-
constitución de una "psicología descriptiva y analítica ". Y
todavía una cosa más a propósito de este tema: esa aparición
de la idea de " finalidad ". Al tropezar con ella encontra -
mos por lo menos lo siguiente, sin necesidad de entrar en -
grandes profundidades: en primer término, la condición dis -
tendida temporalmente de la conciencia; en un plano más radi-
cal, la esencial pretensión que constituye al hombre. Digamos
tan solo dos palabras de ambos aspectos.

Primero, la temporalidad en que se halla inmersa la sub-
jetividad humana. La cosa es clara, puesto que la finalidad,
la ordenación ^{te} teológica implica al menos dos momentos distin-

tos: la situación presente, carente aún de la realización - ambicionada, y que no reposa sobre sí misma sino que está - vertida a otra en que el fin se haya conseguido, y esta segunda en que el finis operantis se ha plasmado en un finis operis, según podría decirse con la terminología clásica - de la Escuela. De modo que toda conciencia, por ser unidad - de finalidad o sentido, está involucrada en el tiempo. Pero esta es una errónea expresión: antes bien hay que reconocer que por hallarse la realidad humana inmersa dentro de la temporalidad puede y tiene que proponerse fines. La temporalidad, dice Dilthey, es la " primera determinación categorial, básica para todas las restantes ", de entre cuantas ordenan - la vida .⁵⁴ Pero esto tampoco basta ; estar en el tiempo - no supone sin más la necesidad de ejecutar finalidades. Podría estarse dentro del mismo en forma meramente durativa, - resistiéndolo. Un fin, para Dilthey, significa la realización⁵⁵ de un valor, y éste, a su vez, la satisfacción de un impulso⁵⁶ " El valor nace únicamente en la vida afectiva e impulsiva " lo que quiere decir que, en último extremo, " el hombre es - ... un sistema de impulsos " ⁵⁷ . A esto había que llegar, al voluntarismo o dinamismo de su filosofía. La conciencia está unificada por los fines; éstos se realizan en el seno de una distensión temporal por la actividad radical y originaria - en que el hombre consiste, por sus impulsos, y en cuanto esta tensión primaria está orientada por unos valores posibles y dirigida según ellos hacia el futuro, es una pre-tensión. El hombre es en esencia una pretensión.

Esa pretensión en que la vida consiste cuenta con in-

gredientes que desbordan los marcos individuales: aquí hace su aparición la historicidad del hombre, en que no vamos a entrar. Pero hay otra vertiente que sí interesa, y mucho. - La pretensión, el impulso, Trieb, se encuentra detenido, por obra de la resistencia, Widerstand, y entonces escribe Dilthey estas palabras que nos suenan tan familiares : " en esta ten sión entre impulsión - Impuls - y resistencia poseemos la -
58
realidad plena de nuestro yo y de los objetos " . Es el nú - cleo de la doctrina que con minuciosidad y talento se halla-recogida en su conodido estudio "Acerca del origen y legiti-midad de nuestra creencia en la realidad del mundo exterior", que lleva fecha de 1890, y donde, dicho sea con sorpresa, no aparece el nombre de Maine de Biran ni una sola vez. Debió - englobarlo bajo la rúbrica de " algunos pensadores franceses de fines del XVIII y comienzos del XIX " y no parece haber -
59
percibido su originalidad personal .

La síntesis precedente excusa, a mi juicio, de toda - faena comparativa con el biranismo, pues la orientación que ha guiado la selección de textos es convenientemente explí-cita ya de por sí. Pero no se piense que para realizarla ha-ya habido que forzar su pensamiento: ahí, de cierto, no está " todo Dilthey " ; sin embargo, cuanto queda recogido " es - Dilthey mismo ". Y es, en buena medida, también biranismo.

" Je ne peux m'empêcher de considérer le système inte-llectuel ou cognitif comme absolument fondu pour ainsi dire-dans celui de la volonté, et n'en différant que par l'expres-sion " ⁶⁰ ; así escribía Maine de Biran a su amigo André- Ma-rie Ampère hacia 1807. El intelectualismo precedente, al que

reconocía como médula del sensualismo de Condillac, con su ceguera para la actividad humana, encuentra en él un primer-debelador. Conocimiento es siempre una tarea, una función - objetivadora en que el sujeto se separa del objeto; no, pues, una simple dualidad estática y quiescente sino un activo desdoblar^{se}.

Por lo que hace a la idea de complexión del fenómeno-psíquico, que abre la vía de acceso al terreno que ha explorado a comienzos de nuestro siglo la Psicología de la Gestalt, o lo que es lo mismo, la sustitución de los átomos psíquicos por las configuraciones como elementos o punto de partida - originariamente dado, es notoria la afinidad que le emparenta a la actitud biraniana. Aquí la causalidad está no supuesta ni añadida hipotéticamente por vía de inducción sino experimentada o vivida sin mediación alguna. Es una primera estructura que aparece como presente en su integridad en el - ámbito de la conciencia. Puede añadirse a ésta una segunda - configuración, si se quiere la más importante y decisiva del biranismo, aquella en que están dados a una fuerza hiperorgánica y resistencia, Trieb y Widerstand de que habla Dilthey, pero no en una forma tan general, como repetidas veces hemos hecho notar en este estudio, sino en la forma de yo y cuerpo inerte. Cuando examinábamos la espinosa cuestión de la mismadad o identidad del yo teníamos ocasión de ver cómo Maine - de Biran alcanzó a percibir el carácter originario que poseía la relación misma, y no los elementos tomados en soledad - abstracta. Su concepción de la esencia humana como una fuerza le orientó hacia los mismos caminos por donde, con mayor madurez y plenitud, había de ir Dilthey. Y, filosóficamente,

había de plantarle a la puerta del realismo. A la puerta di go, porque la finura de sus análisis no permitían tampoco - recusar como algo desprovisto de fundamento el fenomenismo- contra el que combatía : aquí se halla la última explicación de la teoría de la creencia, sobre la que ya no es oportuno volver una vez más.

Impulso y effort, primado de la estructura sobre los- elementos, o antiatomismo psicológico, peculiaridad de las- ciencias del espíritu respecto de las de la naturaleza; por último, un método con afinidades notables en ambos sistemas - la reflexión biraniana, de un lado, y la " experiencia in terna" que consiste en percatación de sí mismo, autognosis- o Selbstbesinnung sobre la que luego se monta la comprensión de todo lo ajeno al yo, Verständnis⁶¹ - he aquí los principa- les rasgos comunes que enlazan a estas dos filosofías en su costado psicológico, pero con alcances generales. Ahora se- ría necesario patentizar las distancias que, con todo, les- separan.

La primera, y con seguridad la más ostensible, es la- que se trasluce de esta notación del Journal, escrita en - Grateloup el 12 de junio de 1815: " En lisant, le soir de - ce jour, 12 juin, un écrit de M. de Maistre, intitulé : Essai sur le principe générateur et conservateur des sociétés po - litiques, j'ai senti que mes études habituelles isolaient - trop ma pensée de la société, que mon point de vue psycholo- gique tendait à faire de l'homme un être tout solitaire, et qu'à force de considérer l'âme sous le rapport abstrait et - unique de son activité, je m'accoutumais à ne voir en elle-

qu'une force motrice, isolée de toutes ces affections sociales ..."⁶² . Unas líneas como las precedentes no podrían estar más lejos del espíritu de Dilthey . Al par de la ahistoricidad del hombre, mencionada al enfrentar a nuestro autor con Bergson, hay este olvido permanente de la dimensión convivencial que tan a primera línea ha traído el pensamiento de nuestro tiempo.

Otra diferencia, y también de paso, resulta de la confrontación entre sus respectivas interpretaciones de lo que sirve de nexo unificador a los múltiples elementos de la - conciencia. En Dilthey, como terminamos de ver, esa unidad es justamente la finalidad o sentido, que consiste en la ordenación a algo valioso, capaz de satisfacer nuestra originaria pretensión. No ocurre nada parecido en Maine de Biran, donde la conciencia es una porque resulta de una fuerza que es, de por sí, individual, mejor aún, irreductible y única. Diríase que, en tanto que aquel se mueve en el plano inmediato e indudable de la biografía, el biranismo nunca ha terminado de dilucidar la heterogeneidad que media entre la fuerza que nos mantiene en estado de vigilia y aquella que nos empuja a hacer esto o lo otro, a resolver un problema o a - escribir un soneto. Mientras la primera es, por lo menos, - secundaria, particularísima, desde el punto de vista de un riguroso positivismo que quiera atenerse a lo inmediatamente dado, la segunda es en verdad el contenido permanente de nuestra experiencia. Con otras palabras, lo vivido es ante todo y sobre todo vida biográfica de cada cual; y con "sentido" de autoconocimiento, de adquisición de verdad de sí -

mismo Maine de Biran ejecutaba, dentro de su vida biográfica, sus análisis psicológicos de reflexión.

Pienso que, a fin de cuentas, de esta distinta forma de entender la conciencia tiene la culpa, si es lícito aquí hablar de culpas, la propia historia: las épocas en que cada uno de ellos se configuró y luchó por cumplir con su obra. Son dos actitudes ante la psicología, como son dos modos de ponerse a resolver su problema, Maine de Biran busca el origen de su objeto, al estilo de las indagaciones de Condillac, que a su vez procuran seguir de lejos la manera de operar de Newton⁶³. Busca, pues, un hecho general, o como le llamábamos al comienzo de estas páginas, " el hecho de todos los hechos ", de que los demás pudieran derivar. Por eso encuentra lo que encuentra, el hecho de la relación entre yo y cuerpo, bajo forma de effort. Entonces se queda tranquilo, porque ha puesto origen al yo ...

En cambio, Dilthey no podía pensar en el " hecho " supremo, porque el positivismo tuvo el buen cuidado de acabar con él. y quedarse como objeto supremo con la ley. Dilthey disponía de hechos, de lo dado, o datos. Su genialidad estaba en que supo serles fiel, no tratando en ningún momento de cambiarlos por suposiciones. Su psicología fué " descriptiva y analítica ", al lado de la cual la biraniana habría que llamarla genética y reflexiva. En Maine de Biran domina, como se suele hoy decir, la dirección diacrónica del ser consciente; en Dilthey, la sincrónica. Por eso es por lo que, en lugar de ser aquí las coincidencias lo interesante, lo valioso resultaría su conexión, su integración en una síntesis supera-

dora. Cosa que no anduvo Max Scheler lejos de intentar ... -
Pero esto sí que es ya otra historia; por lo menos, otra tesis.

El estudio de las relaciones que ligan a Maine de Biran con la filosofía posterior podría ampliarse enormemente. Piénsese en lo que daría de sí una aproximación de sus doctrinas a las de Schopenhauer, quien, al decir de Ribot, consideraba su propia filosofía como la traducción metafísica de la fisiología de Bichat,⁶⁴ de la cual hay tan claro influjo en el biranismo, en parte asimilador y en gran medida reactivo ante las tesis del gran médico. O, en otra dirección, en lo que significa nuestro autor como precursor de la filosofía de la vida, de lo que se ha ocupado con gran agudeza Julián Marías⁶⁵ en diversos trabajos. No es este, sin embargo, nuestro tema. Buscamos tan solo dejar aclarado cómo ciertos hallazgos de la reflexión biraniana estaban - y siguen estando - en la línea de la investigación contemporánea. Y quizá ningún tema permite comprobar esta modernidad de sus análisis con la acuidad con que lo hace su afirmación de la corporeidad como ingrediente esencial de la realidad humana.

Entre los filósofos de la época moderna el cuerpo ha llevado, como tema problemático, una existencia bastante deslucida. El enorme paso e influencia del cartesianismo ha gravitado de modo decisivo sobre los planteamientos que se han dado a la cuestión. El primado de la conciencia iba combinado con el oscurecimiento de todas las intervenciones de la corporeidad en el ámbito de la subjetividad. Que ello tuvo considerables ventajas parece indiscutible desde cierto punto de vista. -

Permitió el desarrollo autónomo y asombroso, avasallador incluso, de la ciencia fisiológica. Se hizo del cuerpo un ente natural, sometido a métodos indagadores de observación y experimentación que rindieron copiosos frutos. Desde las grandes personalidades científicas, como Sydehham en el siglo XVII, - hasta los vulgarizadores del estilo de La Mettrie en el siglo ilustrado, se han movido dentro de dos coordenadas que - señala muy bien Pedro Laín: " el radical 'naturalismo' de toda la patología europea, continuador del galénico, y no quebrado hasta el siglo XX, y el 'mecanicismo' de la ciencia natural posterior a Descartes"⁶⁶. Por esa línea se ha marchado - hasta encontrarle su final. Recuérdense tan solo tres nombres, y se comprenderá el fenómeno a que me estoy refiriendo: Ed - mund Husserl, Henri Bergson, Sigmund Freud, nacidos los tres por los mismos años. Sobre la naturaleza se eleva a la perso - na ; por encima del mecanismo se extiende el horizonte de la libertad. Se pueden invocar todos los antecedentes que se - quiera: la innovación histórica de esa generación de espíri - tus quedará incólume. Después de un gigantesco esfuerzo por - apresar la naturaleza, como lo representa el positivismo, ha tornado al cabo a preguntarse el hombre por su propio ser - con una nueva y original entonación. Y al hacerlo, ha sido - forzoso que reapareciera el cuerpo, ahora en la forma mucho - más concreta de mi cuerpo, éste mío y no cualquiera en abs - tracto, como tema de reflexión.

Husserl, en uno de los contados lugares de la obra que publicara en vida donde se refiere al cuerpo, deja ver en la máxima simplicidad y pureza la magnitud de la cuestión. En - sus Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía

fenomenológica ^{pregunta}, como puede la conciencia, cuyos contenidos y procesos ha convertido en objeto de su investigación, ser conciencia mundana, y abrirse, por tanto, a lo otro - que ella; cómo, pues, " puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia " .- A sí mismo se contesta con estas palabras : " Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza - en el tiempo que se mide físicamente " ⁶⁷ . Es difícil, y al tiempo innecesario, añadir comentarios al texto. Entre la estructura a priori y universalmente válida descubierta - por la reflexión del yo mediante la descripción, a la experiencia cotidiana propia de una actitud ingenua y natural; entre el puro fluir de los fenómenos y el efectivo y auténtico vivir, media el cuerpo, nada más ni nada menos.

Maine de Biran hizo de mi cuerpo ingrediente esencial de mi propia realidad personal. No, pues, un añadido al yo, consecutivo a éste, y como tal secundario y derivado, sino un constitutivo suyo. Por adoptar el punto de vista de la subjetividad, además, se vió llevado a una consideración - que se podría considerar existencial del mismo: no iba a buscar lo que fuera el cuerpo por sí, sino tal y como se me daba, en un darse que es, a una, darse el cuerpo y darse el yo, o mejor aún, mi cuerpo y yo.

A la altura de nuestro tiempo, las formas de la pregunta han revelado el alcance de que se hallan dotadas para

conformar la clase de respuesta obtenible a su través. No es lo mismo, sabemos hoy bien, preguntar ¿ qué es el hombre? en vez de decir ¿ quién es el hombre ?; ni es lo mismo interrogar por el cuerpo que por mi cuerpo.

En este punto es inexcusable un recuerdo a Gabriel Marcel. En el centro de su reflexión, que es una perforación - hacia las bases de su existencia- " un forage " más bien que " une construction ", son sus palabras ⁶⁸ -, ha colocado a - 'mi cuerpo'; " le repère par rapport auquel se posent pour - moi les existants, et ... s'établit la démarcation entre existence et non-existence " ⁶⁹ . ¿ Es un objeto frente al que ca be tomar distancia ? ¿ No estoy yo mismo involucrado, en - vuelto en problematismo cuando me pregunto por él ? " Mi - cuerpo es mío en tanto no lo contemplo, en tanto no coloco - entre él y yo un intervalo " ; en cuanto me separo de él, ya no es en verdad el mío, sino que se torna instrumento, y co mo ésto es lo que " prolonga un poder del cuerpo ", entramos, según Marcel, en una regresión al infinito... ⁷⁰ Y si no me separo, y pregunto por él, envolviéndome a mí mismo, ¿no - estoy tratando de esclarecer la existencia de " ce qu'on pou rrait appeler l'existant-type " ⁷¹ ?.

No se trata de desmenuzar la cuestión, sobre todo cuan do puede tranquilamente verse ya un análisis de las respues - tas del propio Marcel, de Jean Paul Sartre y de M. Merleau- ⁷² Ponty en una obra documentada y valiosa de Richard M. Zaner, pensada desde la fenomenología. Más sentido tendría, desde - nuestra perspectiva, el recordar la vigencia del problema -

en el pensamiento español, empezando por " el hombre de carne y hueso " de Unamuno, siguiendo luego por el Ortega de " Vitalidad, alma, espíritu ", por el Turró de La base trófica de la inteligencia , hasta llegar al " animal de realidades " de Zubiri y el inmediato presente ⁷³ . Pero aquí, con lo dicho nos basta.

Retirado a la intimidad, ocupado en análisis que de nada aprovechaban para sus ambiciones políticas, pero que satisficían su anhelo de saber, Maine de Biran ha creado una obra cuya fecundidad se manifiesta al nivel de las inquietudes y de las exigencias filosóficas de nuestro tiempo. Su concepción del orbe intelectual del espíritu, su idea estructural de la conciencia y de su génesis, el alcance de la experiencia en que se revela el " hombre interior" , y los esfuerzos por evitar toda cosificación de lo humano, unidos a su doble apertura, a la fisiología de una parte y a la religión de otra, tienen, a mi juicio, un lugar que ocupar en los planteamientos de hoy que no pretendan sino aprehender lo real como se nos presenta, sin pre-concepciones ni prejuicios. Nacido entre los Ilustrados, sufrido entre los Románticos, pero ensimismado e integrado en la pequeña grey de los " méditatifs intérieurs " , como dijera Sainte-Beuve ⁷⁴ , su acción intelectual apenas si ha llegado a ser un remedo de lo que debiera. Hay que recoger su herencia, y seguir adelante.

Notas al Capítulo VII

- 1 A. Comte, "Plan des travaux scientifiques nécessaires - pour réorganiser la société", en Système de Politique positive, Apend. general Paris, 5ª ed., 1929, t.IV p.48
- 2 A. Comte, Cours de philosophie positive, Paris, 5ª ed., 1907, t.I, p.26
- 3 "Lettre à Campsegret", 6-VIII-1816, en Mayjonade, Nouvelles lettres ... 80-81
- 4 J. III, 211
- 5 H. Taine, Les philosophes classiques du XIXe. siècle en-France, Hachette, Paris, 8ª ed., 1901, "préface", p.vi
- 6 idem, 50
- 7 idem, 53
- 8 idem, 61
- 9 idem, 57-58
- 10 O.XIV, 57, n.3 ; texto cit. por Taine, o.c., 64
- 11 Taine, o.c., 63-65
- 12 H. Bergson, Ecrits et paroles, Textes rassemblés par R. M. Mossé-Bastide, P.U.F., Paris, 1957, 1959; t.III, 589
- 13 id. , t. II, 425 n.2
- 14 J. I, 176
- 15 León Brunschvig, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, Alcan, Paris, 1927, t. II, 585
- 16 J. Ortega, Obras completas, ed. cit., t. II, 396-400
- 17 Condillac, O. ph. I, 1-2
- 18 O. VIII, 16
- 19 J. Laporte, "Maine de Biran et Bergson", en La Revue de France, 1- VIII-1924, p. 621 ; cit. H. Gouhier, "Maine-

- de Biran et Bergson ", en Les Études bergsoniennes, vol. I, Albin Michel, Paris, 1948, p. 133
- 20 F. Delattre, Ruskin et Bergson ..., Oxford, 1947, p. 12 ;
cit. H. Gouhier, art. cit., p. 151, n.2
- 21 H. Gouhier, art. cit., p. 151
- 22 H. Bergson, Oeuvres, P. U. F., Paris, 1959, p. 1396
- 23 Décomp. II, 157
- 24 H. Gouhier, art. cit., p. 158
- 25 H. Bergson, Oeuvres, p. 67-68
- 26 *ibid.* p. 708
- 27 J. III, 32
- 28 J. III, 36; *ofr.* J. III, 41-42
- 29 O. XI, 414
- 30 S. Tomás, S. T., I, q. 10, a.4 ad 3
- 31 O. VIII, 322
- 32 H. Gouhier, art. cit., p. 160
- 33 J. Marías, Introducción a la filosofía, ap. 46, Revista de Oc.
Madrid, 9ª ed., 1967, p. 215 ss.
- 34 J. I, 167
- 35 H. Gouhier, art. cit. 146
- 36 H. Bergson, " La philosophie " (1915), en Œcrits et paro-
les, II, 425
- 37 X. Zubiri, Cinco lecciones de filosofía, ed. cit., 177
- 38 H. Bergson, Oeuvres, p. 1396
- 39 *idem*, p. 1393
- 40 W. Dilthey, Teoría de las concepciones del mundo, ed. J. -
Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1944, p. 118
- 41 *idem*, 121

- 42.- idem, 116
- 43 idem, 122
- 44 idem, "Ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica ", cap. I, en Psicología y teoría del conocimiento, Fondo C. Económica, México, 1945, 231-232
- 45 Idem, Introducción a las ciencias del espíritu, Revista de Occidente, Madrid, 1956, "prólogo", p. 5
- 46 ibidem
- 47 idem, Psicología ..., 232
- 48 idem, Introducción..., 40
- 49 ibidem, 41
- 50 J. Ortega, Obras completas, ed. cit., VI, 192 n.
- 51 Dilthey, Psicología ..., 293
- 52 Ortega, Meditaciones del Quijote, con Comentario de J. - Marías, Revista de Occidente, Madrid, 1957, 108; Vidl - Com. p. 332 y sig.
- 53 Dilthey, Teoría de las concepciones ..., 161. Cfr. Psicología, 296 y 301-302
- 54 idem, El Mundo Histórico. Fondo Cultura Económica. México 1942. pg. 217
- 55 idem, Psicología, 296
- 56 ibidem, 294
- 57 ibidem, 163
- 58 ibidem, 188
- 59 V. Max Scheler, " Metaphysik der Wahrnehmung und das Problem der Realität ", en Die Wissensformen und die Gesellschaft Leipzig, 1926, 455 y sig., cfr. P. Laín Entralgo, Medicina e Historia, Escorial, Madrid 1941, 131 ss., y J. Hessen -

- Hessen, Max Scheler, Eine kritische Einführung in seine Philosophie, Hans v. Chamier, Verlag, Essen, 1948, p.34.
- 60 O. VIII, 400
- 61 W. Dilthey, Teoría de las concepciones ..., 165, 175.-
Cfr. Ortega, Meditaciones del Quijote, ed. cit., p. 234
ss. del Comentario de J. Marías; Ortega, Obras completas, ed. cit., VI, 209 ss.; J. Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Sudamericana, Buenos Aires, 5ª ed.,-
1965, t.I, s.v. "Comprensión".
- 62 J. I, 86
- 63 V. lo que va dicho en el cap. I y II de este estudio
- 64 Th. Ribot, La philosophie de Schopenhauer, G. Baillière,
Paris, 1874, p. 73
- 65 J. Marías, San Anselmo y el insensato, art. cit.; Historia de la filosofía, en Obras, Revista de Occidente, Madrid, 1958, I, 338-339; "La filosofía de la vida", en-
Biografía de la filosofía, (Obras II, 599 y sigs.)
- 66 P. Laín Entralgo, Enfermedad y pecado, Toray, Barcelona
1961, 96
- 67 E. Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, tr. J. Gaos, Fondo Cultura Económica, México, 2ª ed., 1962, p. 125-126
- 68 Gabriel Marcel, Du refus à l'invocation, ed. cit., 23
- 69 ibidem, 28
- 70 idem, El misterio del ser, Sudamericana, Buenos Aires, -
1964, 91
- 71 idem, La dignité humaine et ses assises existentielles,

Aubier, Paris 1964, 69

- 72 Richard M. Zaner, The problem of embodiment, Some contributions to a phenomenology of the body, ("phaenomenologica", 17), Martinus Nijhof, The Hague, 1964, 294 - pgs.
- 73 Es inexcusable una referencia a los estudios de Pedro Laín - sobre el cual puede verse Pedro Soler Puigoriol, El hombre, ser indigente. El pensamiento antropológico de P. L. E., Guadarrama, Madrid, 1966, en especial cap. I; J. Marías, "La estructura corpórea de la vida humana", en Nuevos Ensayos de Filosofía, Revista de Occidente, Madrid, 1968; J. Ferrater Mora, El ser y la muerte, en Obras selectas, Revista de Occidente, Madrid, 1967, - vol. II, J. Rof Carballo, J. J. López Ibor, etc.
- 74 C. A. Sainte-Beuve, Causeries du Lundi, Garnier, Paris, 1858, t. XIII, p. 250.

E P Í L O G O

Maine de Biran, autor de memorias académicas, protagonista de su Journal : ¿ son dos personajes en una sola persona ? ¿ Qué distancia media entre su vida y su pensamiento ? Tal era nuestra pregunta inicial.

No es lo mismo preguntar por la proximidad del pensamiento a la vida que, modificando levemente los términos, - inquirir por la que guarda la vida con el primero. Nuestro hombre permite ver con claridad la diferencia entre ambas . En él sigue el pensamiento de cerca a las angustias y vacilaciones del vivir, pero no es demasiado fácil, ni sería - tampoco correcto, aproximar su biografía efectiva al rigor y a la simplicidad de su doctrina.

Su descubrimiento inquebrantable es el del hombre interior. Sus angustias, inquietudes, vacilaciones y temores - son los del hombre exterior. En esa contradicción insalvable permaneció instalado, si instalación alguna cabe en lo contradictorio. Por ello, también, su faz es romántica de modo inequívoco : jamás alcanzó la serenidad del espíritu que reposa sobre la firmeza de unos principios ideales sin quiebra ni fisura alguna. La manquedad, el fracaso, el perpetuo querer y no poder constituyen las notas dominantes de su personalidad. En varios niveles, además, no en uno solo. Su pretensión política, frustrada, encarrilada por la vía muerta - de la oscuridad; la imposibilidad, permanente, asombrosa, - para terminar un libro que dijera a los demás cuanto había - cobrado cuerpo en innumerables horas de meditación; la debi

lidad moral que le entregaba una y otra vez a agitaciones sociales de que luego se arrepentía; esa tristeza familiar, lejos de sus hijas, de su segunda mujer, que no acaba nunca de remediar ... ¿ Es que van a ser meras coincidencias, o - el inevitable resultado de un azar todopoderoso ? ¿ No serán más bien la verdad de su vida, de su ser hombre ? El pensamiento seguía de cerca la vida, pero ésta no acababa de acordar con aquel.

El hombre interior y el hombre exterior, ahí está la contradicción. " La distinction de l'homme intérieur et l'homme extérieur est capitale, et sera le fondement de toutes mes recherches ultérieures " ¹. Pero, ¿ qué significa esto ? ¿ No habíamos quedado en que todos los hombres están constituídos según el esquema del effort, fuerza hiperorgánica - contra cuerpo ?

Por encima del plano básico de la estructura natural, o psicofísica Maine de Biran percibe otro horizonte irreducible a aquel. Ese hombre abstracto se concreta en una vida interior o exterior, que coinciden con una pareja de conceptos de que hubimos de echar mano en el comienzo de este estudio, y que llamábamos " mundo " y " gabinete " . " Je sens la difficulté de me partager entre le monde et le cabinet.- Je ne suis à l'un ni à l'autre " ², decía en el Journal; al hacerlo, estaba tocando las entrañas mismas de la vida humana. Se acercaba a una interpretación de la misma muy próxima a la de Dilthey : a entenderla no como mero effort, sino como sentido.

Hombre interior y hombre exterior no son dos determinaciones espaciales de la existencia, sino dos direcciones de

pretensión vital, dos tablas heterogéneas de valores. Cuando se vuelca " au dehors ", según confiesa, " mon premier - mobile d'activité est le désir d'être agréable à tout le monde ... et de me rendre le plus important possible " ³. Cuando torna a la interioridad, olvida el mundo tanto como éste a él, pero halla en las galerías del alma " la liberté intérieure " ⁴. La fama, la gloria mundana, eso es lo que puede conquistarse fuera; dentro, en cambio, la verdad, el conocimiento que va unido a la libertad.

La disyuntiva biraniana es nueva. Lo es, al menos, en su tiempo. Se recordarán con toda justicia venerables antecedentes a esta doctrina, de los tipos de vida platónicos a la formulación luminosa de San Agustín. Pero pensemos en la Ilustración, y en su profundo significado. Los hombres ilustrados son sin duda los primeros intelectuales modernos, los primeros que sintieron la profunda unidad entre mundanidad y conocimiento, entre lo que Unamuno llamara " el hombre de todos " y " el hombre de secreto ". La fama, para ellos, sólo tenía un cimiento, a saber, la utilidad. A su vez, ésta se fundaba en una actitud racional y crítica ante lo real, es decir, en un saber que era el tiempo luz. No iban por separado el sabio y el político, el científico y el magistrado; se había encontrado el modo de tornarlos compatibles. En eso consistía el Despotismo ilustrado. Por eso había que entender la historia como un progreso inexorable.

Esta confianza es la que Maine de Biran ha perdido. El mundo no solo no atiende al verdadero saber, ni escucha al sabio; el mundo, para quien quiere vivir en y por la refle -

xión se transmuta en martirio: " le monde nous crucifie ⁵ ".

En Platón, los distintos tipos de vida - el comercian-
te, el guerrero, el político - se hallan montados sobre -
una precisa estructura psíquica. Las almas son distintas, -
y por eso dan origen a despliegues diferentes. En unos pre-
domina la apetición o concupiscencia (épithymèton), en-
otros la irascibilidad o el valor (thymós), en algunos la
racionalidad (logisticon) ⁶ . En Maine de Biran se encuen-
tra también una infraestructura semejante, solo que ofrece
dos posibilidades o tipos categoriales : el dominio de la-
sensibilidad exterior, o el de la reflexión. No es una coïn-
cidencia ocasional: como ha mostrado Gouhier, hay en él -
una cierta " conversión al platonismo " que va unida a una
progresiva desilusión acerca de este mundo histórico y so-
cial en que le tocara vivir, y un acercamiento a la religión
y a la mística.

Lo interesante es que la vida del hombre alterado, -
como la del ensimismado, por decirlo con los términos de -
Ortega, no está situada en el nivel de lo psicofísico sino
en el de lo biográfico, donde aquel queda absorbido o inte-
grado en una unidad de orden superior. La fama, o la verdad,
es decir, contenidos de la vida son los que le confieren -
unitariedad. Y en la medida en que ambos son fines, o si -
se quiere, valores de que la vida ha de llenarse, metas a-
lcanzar situadas en un futuro ideal, que cumplen con la -
tarea de dar orientación a los actos, en esa misma medida-
estamos ya en la interpretación diltheyana de la conciencia
humana, de la vida. No es una unidad ab origine, como la -

fuerza hiperorgánica de las Memorias, lo que se halla en el Journal de Maine de Biran; antes al contrario, se trata de una unidad proyectiva, futurizante, en una palabra, de unidad de pretensión. Un texto, tan solo, de los muchos en que se alumbra en concreción circunstancial esa nueva manera de mirar : " Le 1^{er}. mai, froid, vent, grêle. La course de la-veille m'a dérangé et rendu malade. Je suis hors du zodiaque de la santé et dévie de toutes mes habitudes intellectuelles. Je n'ai pas d'intention morale fixe; je ne veux rien fortement; je ne sais ou ne puis me donner de but déterminé; je n'ai ni guide, ni appui, ni mobile constant dans cette^{vie} de distractions et de misérables amusements. Quelques pensées-sérieuses se présentent parfois mais elles disparaissent - comme l'ombre; cependant je porte au fonds de moi-même le mécontentement et la tristesse. Je souffre " ⁷.

Precisamente mirado desde ese ángulo rinde el Journal biraniano sus mejores frutos. No es en ningún caso una filosofía biográficamente expresada, al modo de las Confesiones agustiniana^o roussoniana, sea cualquiera la distancia que me die entre estas dos obras. Ni es el relato de unos pensamientos tal y como han sido concebidos en unidad de intención - lógica y vital, a la manera del cartesiano Discurso del método. Pero es, de cierto, una obra filosófica, y no tan sólo un libro con ideas filosóficas. ¿ Por qué ? Y si es así, ¿ qué relación guarda con las Memorias ?

Procurare explicarlo brevemente.

La primera idea del diario tiene, aparentemente, ori-

gen en el proyecto de una moral científica de Rousseau; lo vimos ya en los capítulos precedentes. " Tenir registre de-⁸ ses sentiments " , y sobre todo esto: " Pourquoi ne traite-⁹ t-on pas la psychologie comme la physique expérimentale ?". El Journal se convierte en registro de experiencias con vistas a la elaboración teórica de las mismas. Es, pues, un simple instrumento de laboratorio, toda vez que el sujeto - y el experimento mismo se hallan en el ámbito de la intimidad, y ésta es fluyente y temporal.

Si empezó por ser eso, no se quedó ahí. Incluso habría que decir que ya es excesiva la anterior interpretación. Si se ajusta a ciertas " expresiones" del mismo, si hay " textos " que se pueden invocar en defensa de la tesis - y se - rán todos al alcance de los que aquí termino de transcribir; si, incluso, cabe decir que Maine de Biran alimentaba tal propósito en serio, todo eso carece de última validez, por que el Journal, de facto, no se quedó jamás, en mero registro de sentimientos. ¿ Y cómo hubiera podido ser eso y nada más ? Los sentimientos resultan del choque de mi preten sión con el mundo que me rodea, y un registro que quisiera serlo de veras no podría jamás prescindir de la circunstan cialidad intrínseca de aquellos. De una experiencia tan sen cilla como el éxtasis y gozo que le sobreviniera en el atar decer de un día primaveral en Grateloup derivan preguntas - ¿ a qué se habrá debido ? ¿ qué hacer para que dure ? - , - proyectos - seguiré mi naturaleza, no me agitaré en vano -, comparaciones con el pasado - ¿ qué ha sido mi vida hasta- hoy, y cuál ha sido su valor ? -, y tantas otras cosas. No-

hay "cualidades sentimentales " en abstracto sino en las teorías; las vivencias complican en su descripción el mundo, el proyecto, las valoraciones, el pasado y el futuro, es decir, la vida entera. Y en este punto, la objeción se reviste de una nueva faz, ahora positiva.

El Journal no será registro de sentimientos, sino la misma vida puesta en claro, dilucida, reflexionada. Más todavía : será la vida unificada. " Je crois donc que le seul qui soit sur la route de la sagesse ou du bonheur (car je ne crois pas qu'on puisse séparer ces deux choses) - c'est celui qui, sans cesse occupé de l'analyse de ses affections, n'a presque pas un sentiment, pas une pensée, dont il ne se rende compte à lui-même ... Voilà, je crois, l'être moral " ¹⁰. Aquí hay dos elementos a distinguir : que la reflexión conduzca al saber sobre la vida, la sagesse, y que conlleve felicidad o bonheur. Cuestión muy discutible, a la que el mismo Journal da en cierto sentido un mentís rotundo, pero sólo en cierto sentido, consta.

La reflexión opera sobre la existencia de Maine de Biran en varios planos que conviene precisar. El primero y más inmediato es el de la actividad consciente : el Journal sirve para mantenerlo en cierta tensión de espíritu cuando se le desvanecen otros impulsos o móviles vitales. Pero no resulta de ahí una explicación suficiente. Hubiera podido dedicarse a los solitarios en lugar de escribir sus cuadernos.

Ocorre, sin embargo, que la actividad consciente que tiene como fin la conciencia de la actividad, y en eso con

siste la reflexión, actualiza mediante ese acto al sujeto de todos los actos, y lo libera, por decirlo así, de su primera versión hacia cuanto no es él mismo. Como la vida propiamente humana consiste en un enfrentamiento con las resistencias, y en consecuencia, en una oposición liberadora que constituye al sujeto en un cierto absoluto separado de todo y colocado por encima de los fenómenos, se ha de decir que la reflexión es el acto específico del hombre, y aquel que le instala en la plenitud de su ser. Mientras dominan las inclinaciones mundanas, y con ellas los intereses exteriores, el centro de la atención se halla colocado entre las cosas, mientras que el sujeto se convierte en un subordinado suyo. Por el contrario, a través de la reflexión adquiere éste conciencia de que la primacía es suya, y no de las cosas; abandona las opiniones vigentes que guían a los demás, para conformarse exclusivamente con el propio juicio. En una palabra, a través de la reflexión se consigue " jouir de la vérité et ¹¹ atteindre à la réalité de toutes choses ". En cuanto su función consiste en acompañar a la vida, elevándola a una particular claridad, el Journal aparece como el lugar adecuado para su realización. Si antes lo considerábamos como resultante de un esfuerzo por mantener un nivel de vida mínima, ahora por el contrario se muestra también como la obra de un sujeto que vive con un máximo de lucidez y conciencia. El Journal incluye en su interior puntos máximos y mínimos de la existencia.

Hallar la verdad, y alcanzar la realidad de las cosas no coincide con un registro de sentimientos, como en un prin

cipio se decía, sino con algo más elevado y espinoso : con un depósito de experiencia analizada, interpretada, donde la vida alcance su verdad, donde patentice ese sentido profundo de que carece al hallarse involucrada en intereses sociales y mundanos.

En el Journal se disfruta así del espectáculo de un espíritu que se coloca por encima de sus propios actos, que los juzga y les busca sentido, y que se los apropia a través de una interpretación personal.

Es evidente que en una existencia escindida entre mundo exterior e intimidad resulta en extremo complicado el llegar a unificarla en un único sentido coherente. Sin embargo ... Maine de Biran descubre lo que todos los hombres, consciente o inconscientemente, averiguan por sí mismos al topar con ese problema. Todo puede ser asimilado: lo digno, en cuanto tal; lo indigno, mediante una excusa o confesión que transmuta el signo. " J'ai souvent pitié de moi-même; je déplore mes écarts d'esprit ou de raison, la faiblesse et les courtes limites de mes facultés physiques et morales. Le sentiment de pitié ou de compassion, réfléchi du moi sur lui-même, est encore assez doux à éprouver en tant qu'il constate une nature supérieure à celle qui pâtit, quoiqu'elle lui soit intimement jointe " ¹². Tan dulce debía resultarle el sentimiento descrito que la mayor parte del Journal, de hecho, está dedicado a lamentaciones, envueltas en nutrido cortejo de buenos propósitos, al parecer siempre condenados a quedarse en intenciones. De cualquier manera que juzguemos semejante conducta, un hecho es indiscutible : si tenía dificultades para

dividirse entre mundo y gabinete, para que conviviesen en armonía sus hombres complementarios, el de mundo y el intelectual, el Journal es el intento que llevaba a cabo éste-último para absorber, y superar al tiempo, a su rival. Y - por eso pudo escribir en cierta ocasión que mientras el - hombre espiritual comprende al carnal, éste es ciego para-
13
el mundo del primero.

La interioridad abre el ámbito de la comprensión. Por eso puede tomarse sin miedo aequívoco alguno como camino - de la sagesse. ¿ Lo es igualmente del bonheur ? Ya vimos - en las páginas precedentes que no. Saber no es sino condición del querer, pero no es su causa. Querer, entendido como el acto de volición, distinto por lo mismo del acto de deseo, presupone la fuerza con que ejecutar lo querido, y ésta no se halla en las manos del sujeto por efecto de un mero saber. La insuficiencia y menesterosidad del yo a la hora de querer es uno de los motivos capitales que impulsan a Maine de Biran hacia una interpretación religiosa de la existencia. Y sin embargo, una vez que se ha dicho esto hay que establecer una cierta restricción.

Desde los primeros escritos conocidos de nuestro filósofo hay presente en sus cuadernos esta convicción: " Quel supplice de se mentir à soi-même ! ...Ah! revenons dans nos champs. On peut y être bon sans passer pour sot, on peut y-
14
être soi, sans contradiction " . No se pueden leer esas - frases, querámoslo o no, sin evocar a Rousseau. Y sin que - rer también se piensa en los años que gastara en París, en devaneos políticos insustanciales. Pero si en lugar de idí-

licos campos con sus puertas de sol y sus honrados labradores se vuelve la mirada hacia el Journal, entonces éste se convierte en el escenario " natural " de la verdad propia, - que hoy solemos llamar autenticidad. De la verdad, al menos, de quien fué Maine de Biran. Y sólo en la firmeza de la verdad pueda anclarse la felicidad. No que ésta nazca sin más - de aquella, pero sí que sin la autenticidad la otra no es - posible. Así se entiende la máxima de su vida : " Fais ce que ¹⁵dois, arrive que pourra " .

Cuando he escrito que el Journal era el escenario de - la autenticidad de Maine de Biran no pensaba tan solo en la - sinceridad de sus confesiones ; mi intención va más allá. Maine de Biran aspiraba a que un nuevo Colón metafísico descubrie ra ocultas tierras interiores, y esto hay que tomarlo en se - rio : la experiencia reflexiva manifiesta la profundidad de - la intimidad.

Este concepto de profundidad, aplicado al orden de los fenómenos de espíritu o conciencia, parece en nuestros días - normal, y se habla con toda tranquilidad de psique profunda, y de psicologías profundas. Pero si la conciencia es un ámbito de fenómenos, y éstos se definen justamente por su apare - cer, ¿ no habría que considerarla antes superficial que profunda ? ¿ No ha resuelto Husserl de una vez para todas la - oposición de ambos conceptos, en el plano del conocimiento, - con ventaja neta para el primero ?

Sólo volviendo a descubrir el problematismo encerrado - en esa idea de " profundidad del espíritu " se alcanza a ver en perspectiva adecuada la originalidad biraniana. Escribe -

nuestro meditador : " Certainement l'homme ne se connaît - pas et ne peut se connaître ; car il ne se connaît qu'en - observant ce qui est actuellement en lui ou lui-même ; or son être n'est pas constitué par ce qui est seulement actuel, - mais de plus et surtout par tout ce qui est potentiel et - virtuellement dans l'âme ; si un homme n'avait jamais exer- cé un sens tel que la vue, étant né et ayant vécu dans d' - épaisses ténèbres, il n'en aurait pas moins cette faculté - quoiqu'il l'ignorât. Combien de facultés peut avoir ainsi - notre âme destinées à se développer dans d'autres circons- tances sous l'influence de causes ou d'objets dont nous ne pouvons nous faire d'idée. Notre philosophie se rétrécit - et s'aveugle elle-même en se renfermant trop exclusivement ¹⁶ dans les bornes de l'actuel " .

Ahora resulta que el conocimiento de sí mismo no es- factible. Después de tantas vueltas, venimos a parar a una contradicción. ¿ Qué valor hay que asignar a esas palabras?

Evidentemente, Maine de Biran no quiere decir que al conocerme tal y como soy ahora esté viendo visiones o - simples fantasmagorías. El yo actual es real, sin duda - ninguna. Pero a su vez, el yo de este acto no encierra la totalidad de mi realidad, tesis igualmente indudable. La - distinción que Maine de Biran llevara a cabo entre moi o - yo y alma, âme, tiene que ver con lo que aquí se examina.- Pero lo notable es que aquí tropezamos con dos tipos neta- mente declarados de limitación: uno, el que deriva de la - temporalidad del ser humano; otro, el que pende de su esen- cial conexión con un mundo otro que él. Por el primer aspec-

to, al yo le envuelve, no ya lo presente o actual, sino lo virtual en el sentido estricto de futuro. De su relación con el mundo resulta algo de una importancia extremada : lo que llamamos yo muestra su ser después de pasar por las experiencias vitales en que se revela cuanto podía o no hallarse depositado en su interior.

Se pensará aquí en la concepción aristotélica de la potencia y el acto. Pero no es exactamente lo mismo, ante todo por una razón, y es que el moi, actualidad, no es una sustancia - horizonte sobre el que se mueve la interpretación de aquel. El yo, sujeto del esfuerzo, ignora su propia naturaleza, o carece de definición. En este sentido, lo que es él resulta de la experiencia. De un tipo de pensamiento-naturalista, en que el yo sería fuerza hiperorgánica, tal y como se afirma en las Memorias biranianas, se está tocando las costas de un continente filosófico nuevo : " L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence ; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait "¹⁷ ; o bien que el hombre " ne sait lui-même qu'après l'acte, ou après l'épreuve, ce qu'il est, c'est-à-dire ce qu'il portait en lui "¹⁸, o en fin, más radicalmente aún, que " el hombre no es cosa ninguna sino un drama - su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en ^{que} cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento "¹⁹, " lo que le ha pasado, lo que ha hecho "²⁰ : hacia esta actualidad - Sartre, Marcel, Ortega - apunta la reflexión biraniana del Journal. Desde el punto -

de vista del alma, siempre podría hablarse de potencialidades ocultas y en espera de actualización ; pero ese es el ²¹ que corresponde tan solo a Dios , y en cuanto tal, supuesto y ficticio para el hombre. El auténticamente nuestro excluye todo acabamiento, más aún, todo apriorismo; como dice Marcel, los actos humanos tomados desde esta perspectiva se convierten en una " épreuve ", en una prueba, en que nos probamos a nosotros mismos nuestras capacidades, nuestras posibilidades, y en verdad, se pone a prueba nuestro ser.

Por ser la esencia del yo concreto, en el sentido en que ahora lo vamos considerando, el resultado de una "prueba" o experiencia de alcance metafísico, en todo el rigor de la expresión, es por lo que de modo absoluto la filosofía del Journal biraniano es también ella metafísica, en cuanto es la reflexión sobre las " pruebas " en que su vida consistió.

Ahora es cuando se puede tratar de lograr una respuesta a la pregunta inicial que nos hiciéramos. ¿ En qué relación se halla la obra académica con el Journal ?, ¿ en qué conexión se encuentra pensamiento y vida en su existencia ?

Comenzando por la segunda de las cuestiones, hay que decir que el ejercicio de la reflexión biraniana muestra dos direcciones complementarias de orientación, no obstante, claramente diferenciada. En un primer sentido, se ha dirigido a examinar no tanto los contenidos ni la materia, si se me permite la expresión, de sus actos, cuanto ha ido a poner de relieve las estructuras psicofísicas del sujeto que las dotaban de fundamentación. Por este camino ha ido a encontrar en el sujeto una fuerza, que no vaciló en llamar hiperorgánica de-

acuerdo con la precisa relación en que se hallaba respecto -
al componente somático del hombre. Pero no todo ha quedado -
esclarecido en ese nivel.

La elaboración de un Journal, sean las que fueran las
razones últimas que le impulsaran a su elaboración, forzosa-
mente le ha conducido a una contemplación de la vida desde -
la perspectiva biográfica del " sentido", no desde la bioló-
gica de la " fuerza ". Si en un principio había comenzado -
por inquietarse ante la dificultad de descubrir una medida -
con que calibrar el alcance de la actividad propia frente a-
las dimensiones estrictamente pasivas de la persona, luego -
el problema se sitúa en un orden distinto, a saber, el de -
averiguar cuál de las orientaciones posibles es la que resul-
ta, para su yo, estrictamente verdadera. ¿ Cuánto puedo ? se
convierte así en ¿ cómo ser de verdad yo mismo ?.

Sería, sin embargo, demasiado cómodo y, al cabo, suma-
mente falso el creer que ambas preguntas han sido tan sólo -
preocupaciones sucesivas, que ningún otro lazo de sentido las
une por sus núcleos respectivos, y sí tan sólo el sujeto que
las padeció y las vivió.

Maine de Biran no dejó nunca de pensar en la primera -
de ambas. Más todavía : el último alcance de sus meditaciones
de madurez y ancianidad es en cierto modo la síntesis de ~~ambas~~
cuestiones. ¿ Cuánto puedo ? Desde luego, se diría Maine de-
Biran si se quiere decir lo que puedo yo sólo , habrá que de
cir que menos de lo necesario para ser quien soy. Cuando soy,
digámoslo así, no soy sino con ayuda de otro: fué el momento
en que se abrió su pensamiento a la religión. O religión,

digámoslo de una vez, o el hombre es un ser abocado al fracaso.

Ambas preguntas, además, convergen en un punto: con fórmula ya bien trillada se puede resumir todo lo anterior bajo la idea de un primado de la práctica sobre la teoría.

Dijimos en su lugar que Maine de Biran, como buen empirista, había sometido el conocimiento a la acción, y recordamos la imagen famosa de Locke, de la sonda con que se cuantifica el fondo que, bajo nuestro ser, nos permite o amenaza la navegación. No lo sabremos todo, advertía Locke; no importa, siempre y cuando sepamos justo lo que nos hace falta para vivir. De modo análogo el biranismo va a preguntarse por las facultades psíquicas, por el hecho primitivo y todo lo demás, en cuanto es necesario ese saber para hacer la propia vida.— Pero esto no es todo.

En efecto, hasta ahí nos hallaríamos en el caso de una teoría que sería susceptible de tornarse y explicitarse en un arte. Lo nuevo es la fórmula que aquí se descubre: " Comme le sujet ne peut s'apercevoir ou n'existe pour lui-même que dans l'exercice de l'activité qui le constitue, il est évident qu'à partir du fait primitif de la conscience il ne peut exercer aucune de ses facultés propres sans la connaître, pas plus qu'il ne peut la connaître sans l'exercer. Ainsi — continuando nuestro filósofo²² — la psychologie, spéculative sous le rapport de la connaissance intérieure de nos diverses facultés, est en même temps pratique sous le rapport du développement de ces facultés et aussi de leur direction, soit in-

tellectuelle, soit morale ". Es decir, que teoría y práctica se han fundido indisolublemente, porque conocer y querer, o inteligencia y voluntad son, de raíz, acción o effort.

Y ahora se pueda tomar la pregunta que formuláramos - y responder : Maine de Biran ha enlazado pensamiento y vida indisolublemente, hasta hacer del primero forma del vivir humano. Cuando éste se ha vertido al exterior, allá ha ido-aquel; cuando ha dominado la interioridad, pensar ha sido - reflexión y autognosis.

¿ Y el enlace entre Journal y Memorias ? Quizá no sería mala imagen la del círculo para representarlo. Se escribió el Journal para una Memoria que correlacionara estados-físicos y mentales, que nunca llegó a iniciarse. Las memorias aclararon conceptos de que se beneficiaría la vida de-su autor, y con ello su reflexión, y a la postre su Journal; y luego de éste había de salir la última de sus obras, los-Nuevos ensayos de antropología, conocida hoy en forma de re-cosido de fragmentos de aquel que confeccionara Naville. La-membrana que ha separado ambos tipos de obra sin duda fué - permeable en las dos direcciones. Pero, como hemos visto, - el Journal llegó filosóficamente más cerca de las intuiciones de nuestro tiempo de lo que lo hiciera el libro, siempre redactado de modo distinto para los concursos sucesivos, ese libro que Maine de Biran jamás alcanzó a completar ni a poseer.

De cualquier modo, parece claro al final de este estudio que la obra de Pierre Maine de Biran contiene hallazgos, visiones y análisis acerca de la vida humana y de sus estruc

turas psicofisiológicas capaces aún de dejar sentir su influjo en las indagaciones de nuestro tiempo. Y, si así no fuera y me hallara yo en un error crasísimo y profundo, al menos seguiría siendo su Journal uno de los monumentos más notables por su verdad y su desaliñado decir, por sus hondas reflexiones y sus quejas vulgares, en que se haya quedado manifiesto a los demás un alma humana. Y nada de lo humano puede y debe hoy sernos ajeno.

Notas al Epílogo

- 1 J. II, 243
- 2 J. I, 233
- 3 J. I, 29
- 4 Exist. 34-35
- 5 J. II, 422
- 6 Platón, Rep. 440. Cfr. L. Robin, Platón, Alcan, Paris 1931, 178 ss.
- 7 J. II, 36
- 8 J. III, 10
- 9 J. III, 18
- 10 J. III, 22
- 11 J. I, 240
- 12 J. II, 271
- 13 J. III, 215-216
- 14 J. III, 15
- 15 J. II, 181
- 16 J. III, 177-178
- 17 J. P. Sartre, L'existentialisme est un humanisme, Nagel Paris, 1966, 22
- 18 G. Marcel, La dignité humaine ... ed. cit., 9
- 19 J. Ortega, " Historia como sistema ", vii, Obras completas ed. cit., VI, 32
- 20 ibidem, 41
- 21 O. XI, 407
- 22 O. VIII, 85

BIBLIOGRAFIA

En la presente bibliografía incluyo tan solo los libros y artículos que tratan derechamente de Maine de Biran o de su obra. Cualquier otro tipo de estudios queda ya citado en las notas que acompañan cada uno de los capítulos, y su repetición aquí alargaría innecesariamente estas páginas.

Menciono obras que he consultado. Las que juzgo de especial importancia las indico, tras detallarlas, con el signo (!) . De igual modo, obras que he utilizado con frecuencia en este trabajo, y cuya mención completa hubiera sido molesto repetir en las notas, va indicada con abreviaturas fáciles de identificar, que hago aquí constar al final de sus datos bibliográficos correspondientes. Esto es todo.

I.- Obras de Pierre Maine de Biran.

Edición de Pierre Tisserand :

Tomo I - Le premier Journal, Alcan, Paris, 1920, 309 pp.

(O.I)

id. II - Influence de l'habitude sur la faculté de penser

Alcan, Paris, 1922, 361 pp. (O.II) (Reed.: P.

U. F., Paris, 1954, 242 pp.)

id. III - Mémoire sur la décomposition de la pensée, I, P.

U. F., Paris, 1952, (Décomp. I)

id. IV - Mémoire sur la décomposition de la pensée, II, -

P. U. F., Paris, 1952, (Décomp. II)

- Tomo V - Les discours philosophiques de Bergerac, Alcan, -
Paris, 1925, 266 p (O. V)
- id. VI - Correspondance philosophique, Alcan, Paris, 1930,
195 p (O. VI)
- id.VII - Correspondance philosophique, Alcan, Paris, 1930,
358 p. (O. VII)
- id.VIII y IX - Essai sur les fondements de la psychologie
et sur ses rapports avec l'étude de la nature, -
Alcan, Paris, 1932, 652 p. (O. VIII)
- id. X - Rapports des sciences naturelles avec la psycho-
logie, Alcan, Paris, 1937, 395 p. (O. X)
- id. XI - Études d'histoire de la philosophie, Alcan, Paris,
1939, 592 p. (O. XI)
- id.XII - Défense de la philosophie, Alcan, Paris, 1939, -
303 p (O. XII)
- id.XIII- Nouvelles considérations sur les rapports du phy-
sique et du moral de l'homme, P. U. F., Paris, -
1949, 273 p. (O. XIII)
- id.XIV - Nouveaux essais d'anthropologie, P. U. F., Paris,
1949, 440 p (O. XIV)
- Mémoire sur les perceptions obscures, suivi de ... , publié
... par Pierre Tisserand, Armand Colin, Paris, 1920, 66 p.
- Oeuvres inédites de Maine de Biran, publiées par Ernest Na-
ville, Dezobry Magdeleine et Cie. Paris, 1859, 3-
vols., 310, 479, 594 pp.
- De l'aperception immédiate (Mémoire de Berlin 1807), ed.
Jose Echeverría , Vrin, Paris, 1963, 229 p (Aper-
cep.)

De l'existence, Textes inédits, ed. Henri Gouhier, Vrin, Paris, 1966, 67 p., (Exist.)

Oeuvres choisies, avec une introduction par Henri Gouhier, Aubier, Paris, 1942, 322 p. (Gouhier, O.ch.)

Pensées et pages inédites de Maine de Biran, publiées par M. Mayjonade Bureau de la Semaine Religieuse, Périgueux, 1896 (Mayjonade, Pensées)

Nouvelles lettres inédites de Maine de Biran et de quelques-uns de ses amis, publiées par le chanoine Mayjonade, Imprimerie de l'Est, Besançon, 1924; (Mayjonade, Nouv.Let.)

"Lettres inédites de Maine de Biran à Ampère, présentées par Henri Gouhier", en Revue Internationale de philosophie, 1966, num. 75, tirada aparte , p. 3-26

"Lettres de Maine de Biran au Baron Maurice, Préfet de la--Dordogne", ed. H. Gouhier, Bulletin de la Société--Historique et archéologique du Périgord, Périgueux, 1963, t.XC, fasc. 4, Supplément, p. 1- 44

Ediciones del Journal :

- Ernest Naville, Maine de Biran. Sa vie et ses pensées, publiées par--² ed. rev. et. aug. Didier, Paris, 1874, 459 pp.

- A. de La Valette Monbrun, Journal intime de Maine--de Biran, (t.I) 1792-1817, Plon, Paris, 1927, --300 p. ; (t. II) 1817-1824, Plon, Paris, 1931, --355 p (Journal, ed. La Valette)

- Henri Gouhier, Maine de Biran Journal. Edition intégrale publiée par --, Editions de la Baconnière, Neuchatel. Tomo I, 1954, 252 p.; t. II, 1955, 429

t. III, 1957, 324, (Todas las citas de este estudio se hacen, de no indicarse otra cosa, por esta edición) (J. I; J.II; J.III)

Traducciones al castellano: Solo conozco las siguientes:

Autobiografía y otros escritos, trad. y prol. de Juan Segura Ruiz, Aguilar, Buenos Aires, 1956 (Selección cuyo criterio me resulta incomprensible todavía)
"La existencia de un estado puramente afectivo (Paseo por el Luxemburgo con Royer-Collard)", trad. J. Marías, en Revista de Psicología General y Aplicada, Madrid, 1947, p. 227-239.

II.- Estudios sobre Maine de Biran.

- Emile Affichard, Maine de Biran et son Journal intime, Cornier et Lachesse, Angers, 1865
Jules C. Alciatore, Stendhal et Maine de Biran, Droz, Gêneve, 1954
M.T. Antonelli, Introducción a Maine de Biran (Antol.), La Scuola, Brescia, 1947, p. 11-54
idem, "Maine de Biran. Filosofía e política in uno spiritua lista francese ", en Giornale di Metafisica, Torino, 1948, fasc. III, 189-198
Henri Bergson, Écrits et paroles, Textes rassemblés par R.M. Mossé-Bastide, P.U.F., Paris; t. I, 1957, t. II y III 1959. En especial, II, 243-250, y 424 ss.
Alexis Bertrand, La psychologie de l'effort et les doctrines contemporaines Alcan, Paris, 1889
Albert de Biran, "Maine de Biran dans le cadre de sa famille et de sa province ", en Bulletin de l'Association -

Guillaume Budé, n. 8, 1949, (num. dedicado a Maine de Biran, de ahora en adelante indicado como BAGB 66-74

León Brunschvlog, Le progres de la conscience dans la philosophie occidentale, t. II, Alcan, Paris, 1927 cap. XX, sobre todo 593-620 (1)

idem, L'expérience humaine et la causalité physique, P.U.F., Paris, 1949, 17-49 (1)

Marius Couaillhae, Maine de Biran, Alcan, Paris, 1905

Jules Dupin, Le Journal de Maine de Biran, Leroy, Paris, 1912

José R. Echevarría, "Maine de Biran y el vivir filosófico", - en La Torre, Revista de la Universidad de Puerto Rico, Río Piedras, 1957, n. 17, 137-159

P. (Gaston) Fessard, La méthode de réflexion chez Maine de Biran, Cahiers de la Nouvelle Journée, Bloud and - Gay, s. l., 1938, pages. 1-184.

J. Gérard, La philosophie de Maine de Biran. Essai suivi de fragments inédits, G. Baillière, Paris, 1876

Henri Gouhier, Les conversions de Maine de Biran, Vrin, Paris 1947, (CMB), (1)

idem, "Introducción" a Gouhier, Och., ed. cit. en apartado anterior (1)

idem, "Maine de Biran et ses historiens", en BAGB, 96-103

idem, "Maine de Biran et son Journal", en "La diaristica filosofica", Archivio di filosofia, Padova, Cedam, - 1959, 61-71.

idem, "Maine de Biran et Bergson", en Les Études Bergsoniennes, vol. I, Albin Michel, Paris, 1948, 131-173 (1)

Philip P. Hallie, Maine de Biran. Reformer of Empiricism. -
1766-1824, Harvard University Press, Cambridge, 1959

(!)

Michel Henry, Philosophie et phénoménologie du corps. Essai
sur l'ontologie biranienne, P. U. F., Paris, 1965

Aldous Huxley, "Variaciones sobre un filósofo", en Temas y-
variaciones, Selecciones Criba, s.l. ni a., p. 140

Rene Lacroce, "Les rapports de l'homme et de l'oeuvre chez-
Maine de Biran", en Études philosophiques, Aix-en-
Provence, 1957, n. 3, 442-446.

Jean Lassaigne, Maine de Biran, homme politique, La Colombe,
Paris, 1958 (!)

Antoine de La Valette Monbrun, Essai de biographie histori-
que et psychologique. Maine de Biran. 1766-1824. -
Fontemoing, Paris, 1914 (!)

idem, Maine de Biran critique et disciple de Pascal, d'après
nombreux documents inédits. Alcan, Paris, 1914

Louis Lavelle, "Maine de Biran: L'homme et le philosophe", -
en BAGB, 75-84.

Georges Le Roy, L'expérience de l'effort et de la grace chez
Maine de Biran, Belvin, Paris, 1937, (!)

Julián Marías, "El hombre y Dios en la filosofía de Maine de
Biran", en San Anselmo y el insensato y otros estu-
dios de filosofía, Revista de Occidente, Madrid, 2-
ed. 1954, 221-257 (con un apéndice de textos); aho-
ra en Obras, Revista de Occidente, Madrid, 1959, -
vol. IV, 120 sigs.

G. Michelet, Maine de Biran, Bloud, Paris, 1906 (Antol. con -

comentarios)

Auguste Nicolas, Étude sur Maine de Biran d'après le Journal intime de ses pensées publié par M. Ernest Naville, A. Vaton, Paris, 1858

Jacques Paliard, Le raisonnement selon Maine de Biran, Alcan, Paris, 1925

idem, "Maine de Biran et Maurice Blondel", en BAGB., 91-95

C. A. Sainte-Beuve, Causeries du Lundi, Garnier, Paris, 1858, t. XIII, p. 249-264

H. Taine, Les philosophes classiques du XIXe siècle en France, Hachette, Paris, 8 ed., 1904, p. 49-78.

Pierre Tisserand, L'antropologie de Maine de Biran ou la science de l'homme intérieur, suivie de la note de Maine de Biran de 1824 sur l'idée d'existence, Alcan, Paris 1909

Raymond Vancourt, La théorie de la connaissance chez Maine de Biran. Réalisme biranien et idéalisme, Aubier, Paris, 2. ed. rev. et. aug. 1944 (Vancourt) (!)

Dimitri Voutsinas, La psychologie de Maine de Biran (1766-1824), S. I. P. E, Paris, 1964

Información más breve puede hallarse en :

J. Benrubi, Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, Alcan, Paris, 1933, 548-559

E. Bréhier, Historia de la filosofía, E. Sudamericana, Buenos Aires, 1942, t. II, 521-537

Ph. Damiron, Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au XIXe. siècle, Hachette, Paris, 3. ed., 1834, 118-128 y 325-331

- A. Fouillé, Histoire de la Philosophie, Delegrave, Paris,
5 ed. 1887, 418- 422
- J. Ferrater Mora, Diccionario de filosofía, E. Sudamericana,
Buenos Aires, 5ª ed. 1965, t. II, s. v. "Maine de-
Biran".
- J. Wahl, Tableau de la philosophie française, Gallimard, Pa-
ris, 1962, 69- 86
- F. L. Mueller, Historia de la psicología de la antigüedad a
nuestros días, Fondo Cultura Económica, México, 2-
ed. 1966, 301-308